

ملاحسین
١٦٤٠ ع
رام پور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد واله واصحابه اجمعين قوله انت تعلم ان الظاهر من ايراد الكلام
على هذا النهج الايراد مع ان مقصود المحشي رح توجيه كلام صاحب المواقف وتوضيح مراده فهذا الكلام ليس على ظاهره
بيانه ان صاحب المواقف عرف الامور العامة بقوله ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض
فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود فانه يشمل الثلثة اذ يقال لكل واحد منها انه موجود او يشمل الاثنين منها كالامكان
الخاص فان كلا من الجوهر والعرض يقال له انه ممكن خاص ولا يصدق على الواجب تعالى فالمحشي وجه هذا التعريف على وجه
يندفع وقال انت تعلم ان المتبادر من هذا التعريف المذكور ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض و
محمولات على هذه الثلثة لا ان الامور العامة موضوعات اي ذوات وهذه الثلثة احوال لهذه الامور العامة فان قلت ليس
في كلام صاحب المواقف عبارة تشعر بكونها محمولات لها وهذا منها قلت قوله لا يختص يتبادر منه هذا المعنى اذ الاختصاص
سواء كان منفيا او مثبتا غالب استعماله ليس الا في العوارض والعوارض يكون احوالا فعلم ان الامور العامة
الماخوذة في تعريفها الاختصاص لا يكون الا احوالا والقول بانه لا حاجة في بيان هذا المعنى الى الاستعانة بالتبادر اذ
موضوع العلم هو الموجود المطلق المنقسم الى الثلثة ولا يبحث في العلم الا عن العوارض الذاتية للموضوع فالامور
العامة المبحوث عنها في العلم يكون من عوارضه والعوارض الذاتية لا تكون من جزئيات الموضوع فالامور العامة لا يصدق
عليها واحد من الثلثة فلم يكن موضوعات لها فصارت محمولات الثلثة واحوالها وهذا هو المقصود فلا حاجة في بيانه
الى الاستعانة بالتبادر مدفوع بانه في العرض الذي اثبت نفي كونه فردا من افراد موضوعه ليس بواجب بل يجوز ان يكون
من افراد موضوعه بخلاف المحمولات الواقعة في مسائل العلوم فانها لا يعد من جزئيات موضوعاتها لان الموضوع
وما يبحث عنه يكون متميزا في العلم فظهر ان الامور العامة محمولات على الثلثة وليست من جزئيات واحد منها
قال في حاشيته الى الثانية وما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور
اي الموجود في الموضوع انتهى هذا جواب سوال مقدر تقريره ان الوجود الذي هو من الامور العامة يطلق عليه انه
كما وقع في تعليقات الشفاء عرض فصار موضوعا لمفهوم العرض ويصدق العرض عليه فانتقض ما ذكر في بيان التعريف
من انها لا يكون فردا لواحد من الثلثة وموضوعات لها والجواب ان للعرض معنيين الاول ما هو المشهور من انه هو الموجود
في موضوع اي في محل مستغن عن الحال وهو المقابل للجوهر والثاني هو العارض للشيء مطلقا اعم من ان يكون في موضوع
اولا والعرض بهذا المعنى ليس من افراد الاقسام الثلثة للموجود واطلاق العرض على الوجود انما هو باعتبار هذا المعنى
فلم يكن من جزئيات الثلثة فلا يصدق واحد منها عليه فلا يضر المقصود فان قلت استثناء الوجود عن الاعراض في قول
الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها سوى الوجود يدل على دخول الوجود فيها فكيف التوجيه ههنا
قلت يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا فافهم وههنا اشكال وهو ان الامور العامة المحمولة في القضايا التي هي مسائل
العلوم اذا عكست تلك القضايا يكون عكسها صادقا وفي العكس يكون الامور العامة موضوعات فكيف يصح قوله
لا انها موضوعات لها فلا يجاب عنه بان ضمير التانيث في انها راجعة الى الثلثة والمراد بالموضوعات المحال المتقومة للحال

المقومة فمعنى هذه العبارة ان الامور العامة محمولات للثلثة وليست الثلثة محمولا مقومة لها ما يكون اعراضها لان هذا المعنى
لا يكون عن تكلف على ان المتقابلة الموضوعات بالمحمولات يا باه وقد يجاب عنه بان الامور العامة نفس مفهوماتها اعراض
ذاتية لا يصدق عليها شيء من الثلثة وفي العكس لا يكون نفس مفهوم المحمول موضوعا حتى يصدق عليه الموضوع ويكون
مفهوم المحمول من افراده فلا يلزم المحذور واجيب ايضا بان المراد ليس نفي كونها موضوعات بمعنى نفي المحكومية عليها
بل المراد نفي كونها ذوات ولا يلزم من وقوعها موضوعات للقضايا كونها ذوات والاولى ما قال بحر العلوم دام فيضه
في الجواب من ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع وبالموضوع ايضا ما يكون موضوعا بالطبع فالامور العامة محمولات بالطبع
وليست بموضوعات كذلك وان وقعت في القضايا اذ ما يكون من احوال الشيء ولا يكون مندرجا تحته يكون محمولا عليه
بالطبع والامور العامة بالنسبة الى الثلثة كذلك وان جعلت موضوعات والتفصيل في حاشيته وقد يقال ان المراد بالموضوع
الجزئي فحاصل الكلام ان الامور العامة لا يكون من جزئيات الثلثة ولا شناعة فيه في ارادة الجزئي من الموضوع لان القضية
قد يكون مهملة ان فرد موضوعها فرد محمولها كما يقال الضاحك هو الكاتب وقد يكون الموضوع فرد المحمول كقولنا زيد ضاحك
فيكون الموضوع جزئيا كما عرفت وهذا المقام والكلام يقتضي البسط والاطناب لكن ما اثرت على نفسي الا حل ما في الكتاب
قوله والوجود والامكان اه اي غير الوجود والامكان من العلية والمعلولية والوحدة والكثرة وغيرها مما يبحث عنها في
الامور العامة كلها محمولات لا موضوعات كما عرفت فان قلت ان العلية والمعلولية من مقولة الاضافة كالابوة والبنوة
فصارتا من افراد العرض الذي هو من الاقسام الثلثة فيكونان موضوعين لم صرح انهما مبحوث عنهما في الامور العامة وكذلك
التقدم والتاخر المبحوث عنهما فيه من مقولة الاضافة قلت ان العلية والمعلولية اللتين هما من الامور العامة بمعنى كون
الشيء بحيث يحصل به الاخر وهذا الاعتبار سابق على وجود المعلول وعلى الاضافة العارضة للعلة وبهذا المعنى من الامور العامة
ولا اضافية واما المعنى الاضافي وهو كونهما معا في الوجود لعلاقة ذاتية بينهما فلا كلام فيه فتامل قوله وما اشتهر اه هذا اشارة
الى دخل مقدر تقريره ان الكثرة من الامور العامة مع انها داخلة تحت العرض اذ هي عين الكم المنفصل الذي لا يوجد
فيه حد مشترك على تقدير عدم كون الهيئة الاجتماعية جزءا له اذ هو ح ليس الا وحدات محضة كالكثرة واما على تقدير الجزئية لا يكون
عينها لزيادة الهيئة الاجتماعية في الكم دونها فالكم من افراد العرض فما هو عينه يكون ايضا من افراده فصارت الكثرة
من افراد العرض قوله ليس بشيء هذا بيان دفع الدخل المذكور تقريره ان الكم المنفصل على تقدير عدم كون الهيئة الاجتماعية
جزءا له ليس وحدات محضة بل هو وحدات معروضة للهيئة الاجتماعية والكثرة هي الوحدات المحضة بدون حيثية المعروضية
لها فلا يكون نفس الكم المنفصل فلم يلزم دخولها تحت العرض حتى يلزم المحذور ولا يخفى ان الكم المطلق جنس لما تحته من الانواع
كالمتصل والمنفصل والجنس يصدق على انواعه في مرتبة نفسها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها والكثرة وان
لم تتحد مع المنفصل من جهة المعروضية الخارجة عنه لكنها متحدة معه في مرتبة نفسها اذ هي الوحدات فصارت داخلة تحت مقولة
الكم فيلزم كونها عرضا والتفرقة بالاعتبار لا يجدي نفعا لانا نقول المقصود ههنا بيان دفع ما اشتهر من كون الكثرة عين
الكم على تقدير نفي الجزء الصوري بان الفرق بينهما على تقدير الجزئية ايضا باق لا بيان ان الفرق بينهما ليس الا بهذا الاعتبار
والنفي فقط ليلزم اتحادهما بحسب الماهية لجواز ان يكون الفرق بينهما بحسب الماهية كما قال المحشي ان العدد حقيقة محصلة
ولها لوازم مختصة والوحدات المحضة ليست كذلك وهذا الفرق الاعتباري لا ينافيه فلا يلزم دخول الكثرة تحت الكم

الكم فلا يكون عرضا كما هو المقصود واجاب في بعض الحواشي بان عد المنفصل من الكم على سبيل التسامح لان العدد هو
الوحدة المتكررة مع اعتبار الهيئة العارضة والوحدة غير داخلة في الكم ولا في غيره من المقولات لبساطتها مطلقا فالبحث
عن العدد في الاعراض على سبيل المبدئية لا على انه من المقاصد فلم يدخل تحت الكم حقيقة بل مسامحة ولا يلزم من عد المنفصل
من الكم مسامحة عد الكثرة منه ايضا مسامحة وان كانت عينه اذ الصورة العلمية عين المعلوم مع اتحادهما من الكيف مسامحة
والمعلوم لا يلزم عده منه كذلك وفي الاستعجاب عن هذه المسامحة على تقدير كون العدد عبارة عن الوحدة المتكررة وبساطة
الوحدة وعدمية دخولها تحت المقولات كما هو مقتضى بعض الحواشي عجيب غاية العجب وبهذا يندفع ما قيل ان الوحدة من
مقولة الكيف والكم كما يصدق على واحد من الافراد كذلك يصدق على كثير منها والوحدات الكثيرة يصدق عليها انها كيف
فصارت من افراد العرض وجه الدفع ظاهر بما مر آنفا قوله وبهذا يندفع اه اي بما مر من التبادر في تعريف الامور العامة
وهو كونها احوالا يندفع انتقاض الطرد تعريفها بالامور التي ليست من الامور العامة مع صدق التعريف عليها وهي
الكم المطلق والكم المنفصل والكيف فانها لا تختص بواحد من الثلثة بل تتحقق في الجوهر والعرض وكذلك العلم والقدرة وسائر
الصفات من الحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام فانها توجد في الواجب والجوهر ولا تختص بواحد منها توضيح الكلام
ان التعريف لا بد ان يكون جامعا لجميع افراد المعرف ومانعا عن دخول اغياره فيه وتعريف الامور العامة ليس مانعا
لدخول ما هو ليس منها في تعريفها فان الكم المطلق وقسميه ليست من الامور العامة ويصدق عليها تعريفها اذ الكم المنفصل
الذي هو العدد شامل للجوهر والعرض لكونهما ذوا عدد وهو خاص من الكم المطلق واذا اشتمل الخاص لهما فشمول
العام لهما بطريق الاولى فان قلت ان الكم المنفصل ليس شاملا للجوهر والعرض لان قيام العرض بالعرض ممنوع فما وجه النقض
قلت النقض على المذهب الصحيح في صحة قيام العرض بالعرض فالخط الذي هو من الكم المتصل عرض للسطح والسطح
للجسم التعليمي وكلاهما عرضان واحدهما قائم بالآخر والجسم التعليمي كم متصل عرض للجسم الطبيعي وهو جوهر فيشتمل
للجوهر والعرض فانتقض التعريف طردا ووجه اندفاع هذا النقض بما مر من ان المتبادر من تعريف الامور العامة كونها
احوالا للثلثة او الاثنين ولا يكون موضوعات لها ولا داخلة تحتها والكم وقسميه وان كانت شاملة للاثنين لكنها داخلة
تحت العرض فخرج من تعريف الامور العامة بهذا القيد فلا يصدق التعريف عليها فلا انتقاض بها وكذلك لا انتقاض بالصفات
كالقدرة والعلم مثلا بانهما توجدان في الواجب والجوهر وتشتملان لهما فيصدق التعريف عليهما ويلزم كونهما داخلتين في
الامور العامة مع انهما ليس كذلك مدفوع بان تعريف الامور العامة شرط بعدم كونها داخلة تحت الثلثة او الاثنين والقدرة
والعلم وامثالهما من الصفات داخلة تحت مقولة الكيف التي من العرض فلم يوجد الشرط ولا يصدق التعريف عليه فلا انتقاض
بها فان قلت للناقض ان يقول بانتقاض التعريف بالعلم المطلق الشامل للجوهر والواجب من مقولة الكيف لانه لو كان
منها يلزم دخول علم الواجب الذي هو فرد منه تحت تلك المقولة وعلمه تعالى عينه فيلزم دخول ذاته تعالى تحت المقولة وهو محال
فعلم ان العلم المطلق ليس من مقولة الكيف وما هو منها ليس الا العلم الحصولي فمطلق العلم صار شاملا للواجب والجوهر
وهو غير داخل تحت العرض وغيره من الثلثة وهذا هو المعنى من الامور العامة فصار داخلا فيها مع انكم لا تعدونه منها
فانتقض التعريف قلت المتبادر من قوله لا انها موضوعات السلب الكلي يعني لا يكون فرد من افراد الامور العامة
داخلا تحت الثلثة والاثنين وفرد العلم المطلق هو العلم الحصولي داخل في العرض وهو الكيف على مذهب التحقيق

فيخرج من تعريف الامور العامة لا يق يلزم على هذا التقدير خروج كثير من الامور العامة منها فانتقض التعريف بالجمع كما انتقض
سابقا بالمنع اذ العلية والمعلولية من الامور العامة مع ان بعض افرادهما داخل تحت الجوهر وبعضها تحت العرض لانهما تحمل
فيهما فيلزم خروج ما هو من الامور العامة منها فلم يبق التعريف جامعا كما لانا نقول ليس المراد مطلق الافراد سواء كانت الامور
العامة ذاتية لها او عرضية بل المراد ان لا يكون فرد من الافراد التي الامور العامة ذاتية لها داخلة تحت الثلثة او الاثنين
فافراد العلية والمعلولية ما ذاتيات لها وهي الافراد الحصصية الحاصلة بالتقييدات كعلية زيد ومعلوليته مثلا لا يكون داخلة
تحت الاثنين او الثلثة كما سيظهر لك واما التي يدخل تحتها هي موضوعاتها فلا كلام فيه ولا يجري هذا في العلم لانه بالنسبة الى
جميع افراده ذاتي لها فيجب الافراد الحصصية وان لم يكن داخلة تحتها لكن باعتبار افراده الحصصية داخلة فيها وهو ذاتي لها
ايضا بخلاف الامور العامة فانها ليست ذاتيات لموضوعاتها وما استحسنه البعض عن هذا الجواب في الجواب عن نقضه بارادة
المعنى المصدري من العلم فيجب اذ لا شك في ان المتبادر من السلب السلب الكلي فالقول بعدم ذهاب الوهم اليه نادر من الوهم
ولا يجوزه العاقل واما ارادة الافراد التي الامور العامة ذاتية لها فلا شك في التبادر الوهم فيهما كما لا يخفى على الماهر اللبيب
فالقول بعدم لا يخرج عن وهن وما اجاب به من ارادة المعنى المصدري من العلم وعدم كونه عينا للواجب مع القول بان
منشأ صدق حمله عليه نفس ذاته مسلم الا ان تجويز مثله بعيد لا نسبة وما تقرر عندهم من انه لا يدخل تحت المقولات الا ما كان
له حقيقة محصلة وهذا المعنى انتزاعي فكيف يكون داخلة تحتها والقول بقيود مخصوصة في تعريف العرض خلاف ما اشتهر
في تعريفه اذ ليس في تعريف العرض قيد مخصوص ولا فعلية بيانه فتامل قال الاستاد المحقق ولك ان تقول ان العلم المطلق
الشامل للواجب والجوهر من الامور العامة وعدم البحث عنه في فنها لعدم وجود عوارض شاملة لكليهما بل لكل واحد من علم
الواجب والجوهر عوارض مختصة ففي فن الواجب يبحث عن علمه وعلم الجوهر كان من العرض ففي فنه يبحث عن عوارضه
فلم يوجد عوارض عامة لم يبحث عنه في فن الامور العامة وما قيل ان المتبادر من نفي موضوعيتها نفي موضوعيتها الامور لحمل
عليها وتناولها لها فالصفات السبعة وان كانت مندرجة تحت العرض وموضوعات لما لكنها ليست موضوعات لما تحمل عليهم
من الواجب والجوهر فلم يخرج من الامور العامة فدفع بان سلب الاختصاص وثبوته للشيء يدل بحسب التبادر العرفي على خروج
المختص عن هذا الشيء فاذا قيل في تعريف الامور العامة ان لا يختص بواحد من الثلثة والاثنين علم ان الامور العامة
خارجة عنها وليست موضوعات لواحد منها فالصفات السبعة الداخلة تحت العرض الذي هو واحد من الثلثة خارجة
عن الامور العامة لا يخفى عليك ان الجواب لا يتم الا اذا اثبت اندراج الصفات السبعة مطلقا تحت العرض وليس
كذا فصفات الباري تعالى قديمة عند المتكلمين وان لم يكن عين الذات وعند المحققين عينها وعلى كلا التقديرين
لا يدخل تحت العرض اما الاول فلان الجوهر والعرض اقسام الممكن الحادث عندهم فما يكون قديما لا يكون داخلة تحتهما
والصفات قديمة فكيف يدخل تحت العرض واما على الثاني فلان دخولها تحت العرض يستلزم دخول الواجب تحته
وهو ظاهر البطلان والقول بان الحيوة والعلم والارادة وغيرها من الكيفيات النفسانية وهي قسم من مقولة الكيف
فصارت مندرجة تحت العرض مدفوع بان هذه وان كانت من الكيفيات النفسانية لكنها ليست من قسم الكيف
اذ قسم من الكيفيات النفسانية الحادثة وهذه قديمة والبحث عن المطلق وتعريفه لا يوجب كونه داخلا
تحت العرض كيف وقد صرحوا في مواضع عديدة ان الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرض فعلم انهم تسامحوا

ت نحو ما في التوليف والتقسيم وانما المراد توليف الذي هو مختص بالحوادث وتقسيم الى الكيفيات الحادثة وغيرها
فايراد المطلق في التوليف والتقسيم انما هو على سبيل التسامح قال في الحاشية قد يجاب بان الامر الاعم يجب ان يتحقق
في كل فرد من الثلثة او الاثنين وهذه الامور ليست كذلك وستعرف ان هذا الجواب ليس بصواب انتهى حاصله انه لابد
في الامور العامة من تحققها في كل فرد من افراد الثلثة اي الواجب والجوهر والعرض او الاثنين يعني الواجب والممكن او الجوهر
والعرض وهذه الامور يعني الكم المطلق وقسميه والكيف والعلم وسائر الصفات والكائنات متحققة في الاثنين لكنها ليست
متحققة في جميع افراد الاثنين اذ بعض افراد العرض ليست بكم وكذا بعضها ليس بكيف وبعض افراد الجوهر لا يثبت
لها هذه الصفات فلم تتحقق في جميع افراد الجوهر لا يثبت لها هذه الصفات فلم تتحقق في جميع الافراد وقوله ستعرف ان
هذا الجواب ليس بصواب اشارة الى تنبيه في قوله فان الامور العامة لا يجب ان تتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين والا
لخرج الامكان ونظائره اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع وقال في بعض الحواشي ولا يندفع به النقض بنحو الشيئية
والمفهومية فتامل اشار به الى ان المقصود دفع النقض بما هو المبحوث في غير هذا الموقف من الامر العام فعدم دفع النقض
بنحو الشيئية والمفهومية لا يضر فما اورد عليه من انه لا يخفى ان كلام المحشي صريح في ان المقصود من هذا الجواب دفع
هذه الاعتراضات المذكورة لا كل الاعتراض حتى يرد ان هذا الجواب لا يجري في الشيئية والمفهومية ونحوهما مما ليس
مندرجا عندهم تحت العرض مدفوع بما علمت وفي قوله فتامل ولعله دفع وجه اخر وهو ان المقصود بما قال في بعض الحواشي
ليس الايراد على المحشي بل دفع توهم عسى ان يتوهم بانه اذا اريد بهذا العموم فيكون التوليف شاملا من جميع النقصان ونحوها
لما علم الموقف مطلقا فنبه بانه غير نحو به لجميع ما عداه لانتقاض بنحو الشيئية والكائن كما فيما في هذا المقام فافهم قوله وربما
يجاب اه قال في الحاشية المجيب المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد موافقا لما ذكره المحقق التفتازاني
في شرح المقاصد انتهى حاصل هذا الجواب ان هذه الامور والصفات السبعة من الامور العامة فلا باس لصدق تعريفها
عليها بل لا بد من شموله لها وعدم البحث عنها في فنها لا لانها ليست منها بل لان المبحوث عنها في فن الامور العامة انما هو
ما يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم وما ليس كذلك مبحوث فيها والكائن منها والكم المطلق وقسماه والصفات
السبعة لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث على وجه العموم بل بحسب خصوصية فرد من افراد الاثنين والمراد من الغرض العلمي ما يكون
حصوله منظورا في نظر الباحث كالمتكلم يبحث عن احوال الموجود ليفيد في اثبات العقائد الدينية بالادلة القطعية
فالمنظور في بحثه عنه اثبات العقائد وهو الغرض وكذا الحكيم يبحث عن احواله ليفيد معرفة ما عليه الوجود في نفسه فتستعد
بها النفس للسعادة القصوى فغرض الحكيم من البحث هذه المعرفة فما لا يتعلق به الغرض العلمي مطلقا لا يبحث عنه في العلم
اصلا وما لم يتعلق الغرض العلمي المعتد به لكلا الفريقين بالبحث عنها على وجه العموم لا يجب البحث عنها في هذا الفن
فجاز ان يكون المباحث المذكورة في فن الامور العامة مما لم يتعلق بها الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم اذ قد يبحث
عنها في غير هذا الموضع لكن هذا البيان على طبق ما في بعض الحواشي قوله وتحقيقه اه حاصله دفع النظر الذي اورده
المحقق الدواني رحمه على الجواب المذكور بان عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة منظور فيه

الاعراض ص

شاملا ص

لانها مبحوث عنها باعتبار انفسها من غير تخصيص كونها من احوال قسم من اقسام الموجود دون الآخر وجه الاندفاع ان البحث
على نحوين الاول ان يبحث عنها من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها والثاني ان يبحث عن ذاتها مع قطع النظر
عن حيثية الشمول فالمبحوث عنه في الامور العامة انما هو ما يكون من النحو الاول اذ فن الامور العامة يقتضي الشمول اذ الاعراض
فيها انما يتعلق بها من جهة عمومها دون خصوصياتها فلا بد في كون المسئلة منها ان يكون الاحوال في نظر الباحث من حيث ذلك
الفن فالوجود والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وغيرها من الامور العامة يعتبر فيها الشمول والاستغراق بخلاف
الكم وامثاله وان احتملت العموم لكن المعتبر في البحث نفس ذاتها لا من حيث الشمول وفي الامور العامة لا بد من هذا الاعتبار
وتعلق الغرض العلمي بها من هذه الحيثية فلذا لم يبحث عن الكم وامثاله في فن الامور العامة بل يبحث عنها في الامور الخاصة لكان
الامور التي لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول والثاني كالمعلولية والمطبوعية ونظائرهما كالشيئية
وغيرها لا يبحث عن الكم وامثاله في الامور الخاصة لانها مختصة بقسم دون قسم والكم وامثاله ليس كذلك قلت المراد بالخاصة ههنا
مقابل العامة بالمعنى الاول لا الخاصة بالمعنى المذكور ولا يتوهم ان لا يبحث عنها في الاعراض لانها مختصة بقسم دون قسم والكم وامثاله
ليس كذلك فلا بد من البحث عنها من باب على حدة مع انهم يبحثون عنها في الاعراض لانا نقول يجوز البحث في الاعراض عن بعضها البعض
فالكم وامثاله يبحث عنها فيها بحسب هذا التجويز فظهر بما بيننا ان المقصود في فن الامور العامة تعلق الغرض بها من حيث الشمول المطلق
العموم وهذه الحيثية منظورة في نظر الباحث فيها بخلاف الصفات السبعة فان الحيثية فيها وان كانت في الواقع لكن ليست منظورة
في نظر الباحث لا يخفى عليك انه بدون بيان توضيح التوقف ثم منظورية الحيثية في الامور العامة دون الصفات لا يرتفع الخلل
فلا بد للقائل بالتوقف من البيان قال الاستاد المحقق قدس سره ان البحث عن العلم وسائر الصفات ليس على نحو من النحوين
المذكورين بل الغرض يتعلق به على سبيل التوزيع على القسمين اي علم الواجب وعلم الجوهر فالاول مبحوث عنه في الواجب والثاني
في الاعراض لكونها منها ولا يصلح هذا التوجيه كلام المحشي فانه يأباه بل هذا تحقيق آخر فافهم قوله واعلم انه هذا بيان دفع انتقاض
التعريف بوجه آخر حاصله ان هذا التعريف يوصل تعريفا لفظيا ويكون فيه بيان مدلول اللفظ لا بيان الحقيقة وامتيازها
عن جميع اغيارها كما يكون في الحقيقي يسهل الامر اذ لا احتياج فيه الى التكلفات والتقييدات المذكورة لان التعريف اللفظي
يجوز بالاعم فشموله غير المعرف لا يضره قال في الحاشية جوزوا التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالاخص فلعل وجهه ان الاخص
فرد الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس انتهى حاصله جواب سؤال مقدر تقريره
السؤال انه لما لم يجب في اللفظي ما يجب في الحقيقي وجوزوه بالاعم فلم لم يجوزوه بالاخص فاجاب بقوله لعل انه يعني وجه عدم تجويز
التعريف اللفظي بالاخص ان الاخص فرد الاعم والاعم شامل للاخص ويمكن الالتفات من الشامل الى المشمول بخلاف الاخص
فانه ليس محيطا بالاعم لينتقل منه اليه ويرد عليه ان الاخص يفيد الامتياز والمقصود من التعريف ليس الا هذا فيجوز بالاخص
ايضا والجواب عنه بان الاخص اخفى وتجويز التعريف به كما ترى ليس بتمام لان الخفاء غير مانع في اللفظي فان الاجلى يعارض الاشتراك
وغيره قد لا يكون اظهر والاخفى قد يكون اظهر منه الا ان يجاب بان استلزام علم الاخص لعلم الاعم مشروط بكون الاعم ذاتيا و
الاخص مدركا بالكنه ومع الذهول عن ذاتية الاعم وكون الخاص مدركا بالكنه كيف يحصل بالخاص علم العام فلا يمكن التعريف

التوقيف بالاخص فبهذا الوجه جوزوا التوقيف اللفظي بالاعم دون الاخص ولك ان تقول ان الذهول عن ذاتيته [ذاتيته]
الاعم بحسب تعبيره بلفظ غير مانوس لا يوجب عدم كون العام ذاتيا وعدم كون الخاص مدركا بالكنه وما لم يكن عدم تجويز
التوقيف بالاخص امرا محققا مبنيا اشار اليه بقوله لعل ليدل على عدم الجزم بالامتناع فان قلت ان الامور العامة موضوعات
لفنها ولا بد من تعيين الموضوعات قبل الشروع في المقاصد لئلا يختلط العلوم بعضها ببعض ولا يتخبط الشارع فيها والتميز
لا يحصل الا بالموقف بالجامع المانع فكيف يحمل توقيف الامور العامة على اللفظي قلت ليس مراد المحشي رح انه توقيف لفظي
بل مراده ان هذا التوقيف لو جعل لفظيا لسهل الامر ويمكن جعله لفظيا بان يقال ان المتكلمين الباحثين في علم الكلام وضعوا
الابواب في المقصود بما يتعلق بالمبدإ والمعاد ووضعوا ابوابا فيما هو داخل في المقصود كالجوهر والعرض والامور العامة
لا يكون داخلة في تلك الابواب والعرض العلمي كان يتعلق بها وهذه الامور كانت معلومة غير محتاجة الى التوقيف ووضعوا
لاسم الامور العامة بابا على حدة وهذا الاسم كان موضوعا في عرف الفلاسفة لاحوال الجسم الشاملة لقسميه من الافلاك والعنصر
فالمراد عند اطلاق هذا الاسم لهذا الفريق توقيفا لفظيا على الاخص بواحد من اقسام الموجود ليحصل الامتياز عن
الامور العامة المبحوث عنها في الطبيعيات وهذا القدر من الامتياز يكفي للبحث ههنا بهذا ما يشعر به كلام البعض من
انه لا بد من العلم بحقيقة الامور وتخصيص اللفظي بتجويزه بالاعم ليس لاخراج الحقيقي من هذا التجويز فان المتقدمين يجوزون
الحقيقي ايضا بالاعم بل بناء الكلام على طريقة المتاخرين فانهم يشترطون في الحقيقي المساواة وفي اللفظي يجوزون بالاعم
فلا يرد ان تخصيص اللفظي في غير موضع والحق ان اللفظي يجوز بالاعم والاخص فانهم صرحوا في كلامهم من الشروط التي
للتعريف الحقيقي بكونها شروطا للفظي ايضا فعدم تصريحهم بجواز كونه بالاعم والاخص وما ذكر في وجه عدم جواز التوقيف
بالاخص من كون الاعم اكثر افرادا من الاخص واسبق حصولا في الذهن منه ويتحد مع الاخص فيمكن الالتفات من
الاعم الى الاخص بهذا الوجه بخلاف الاخص فانه متحصل غير متحد معه واقل افرادا ومسبوقة في حصوله في الذهن فكيف
يكون موقوفا للاعم ليس بتام لان مذهب المحشي في التوقيفات ان التصور الواحد يتعلق بالموقف بالكسر بالذات وبالموقف
بالفتح بالعرض فالموقف والموقف عنده واحد وليس الموقف عنده الة الالتفات وهو يقتضي ان يكون بينهما علاقة
وحمل بحيث يكون صورة احدهما صورة الاخر بالذات او بالعرض ولا يتوقف على الاحاطة والشمول فالاعم والاخص
كلاهما يصلحان لذلك اذ العلاقة متحققة بين الطرفين واما مذهب القوم في التوقيف ان الموقف علة موجدة لحصول
الموقوف لا عينه فالتوقيف فيه صورة الموقف عندهم وقد يكون حصول بعض افراد الشيء بعد الملاحظة بهذا الشيء واحضاره احضاره
والاخص من افراد الاعم فيحصل منه ملاحظة ايضا فصح التوقيف به فافهم قوله ههنا على سبيل التبرع اه يعني القول في
كون الواحد من الشامل للاقسام الثلثة بان لكل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار فصار الوحدة شاملة للاقسام
الثلثة على سبيل التبرع والاحسان لا على سبيل الضرورة فان كون الوحدة من الامور العامة يتم بدون هذا القول
بان يقال لا يجب تحقق الامور العامة في جميع افراد الثلثة والاثنين بل يكفي تحققه في واحد منها فالوحدة وان لم توجد
فيما له كثرة من الموجودات لكن وجودها فيما له وحدة من اقسام الثلثة او الاثنين كاف والقول بعدم تمام التبرع
بان الجوهر الموجود او العرض الموجود الذي ليس له وحدة ما اصلا فرد من الموجود ولا يتم وحدة منظور فيه بان
كلا من الجوهر والعرض الموجودين لا يخلو اما ان يكون واحدا او كثيرا فعلى الاول لا اشكال في شمول الوحدة لهما واما
على الثاني فكل كثرة يكون له وحدة اعتبارية والقول بعدم الوحدة في افرادهما الموجودة لعله لا مانع لا اعتبار

الوحدة فيهما الا ان يراد الافراد الممتنعة فحينئذ اينفع لذلك القائل وكلامه صريح على ارادة الموجودين منهما
وايضا لا ايراد للشارح لان الظاهر من قوله شمول الوحدة لكل موجود من الافراد الموجودة فالشارح على هذا التقدير قوله
لا يجب ان يتحقق اه وجه عدم الوجوب ان الامور العامة موضوعات مسائل فيها ومن العوارض الذاتية لموضوع
العلم والمعتبر في العلم عند المحققين الطبيعة من حيث هي هي فيجب لعوارضه ان يتجاوزه الى الافراد
الشمول وعلى تقدير التجاوز يكفي التناول في الجملة فلم يجب تحقق الامور العامة في جميع افراد الثلثة او الاثنين
ان يقع من جانب القائل بوجوبه ان المسائل قضايا كلية والمعتبر فيها الافراد وموضوع المسئلة عين موضوع العلم والكل
من عوارضه فهي لم ليس لحال موضوع العلم فيجب تحققها في جميع الافراد ومن زاد في تعريف الحاشية لفظ الاعيان
جعل الامور العامة محمولات وان وقعت في الالفاظ موضوعات وقال ان بحث الوجود زائد في الممكن الممكن موجود
بوجود زائد فالبحث ههنا انما هو من احوال الممكن لا من احوال الوجود فلا يكون موضوعات المسائل فيهما وانت
خبير بما فيه من ان الزيادة صفة للوجود حقيقة وللموجود بواسطته فهي من احوال الوجود فيبحث عنها فصار موضوعا
في الواقع وان لم يجعل في اللفظ فافهم قوله والا اه يعني ان وجب تحقق الامور العامة في جميع الافراد يخرج الامكان
ونظائره من الامور العامة مع انها منها اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع فالواجب والجوهر والعرض كل واحد منها
كما يكون بعض افراده ممتنعا كشريك الباري في الواجب والجوهر الموجود في الموضوع في الجوهر والعرض الغير الموجود في
الموضوع في العرض كلها ممتنعات لا يشملها الامكان وغيره فلو شرط تحققها في جميع الافراد لخرج بسبب عدم شموله
لهذه الافراد من الامور العامة مع انهم لم يخرجوها منها فعلم ان التحقق في جميع الافراد ليس بشرط قال في الحاشية و
بيان ذلك ان كلا من الواجب والجوهر والعرض بعض افراده ممتنع كشريك الباري والجوهر الذي وجوده في الموضوع
والعرض الذي وجوده لا في موضوع وبكذا في كلي فرض خلوه مما يلزم ماهيته واستدل المحقق الدواني على ذلك بانهم
جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو وجدت في جميع افرادهما لكان
كل واحد من الافراد علة لمعلول وتلك المعلولات الى سلسلة من كل واحد من الافراد لا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا
وننقل الكلام اليه ويلزم منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانت تعلم ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي
بحيث لا تتوقف عند حد وحد يمكن شمول العلة لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى قوله وبيان ذلك اه
اي بيان اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع ان شريك الباري من افراد الواجب وليس بموجود و كذا الجوهر
الموجود في الموضوع من افراد الجوهر وليس بموجود لان الموجود منه ليس الا ما هو موجود في غير موضوع والعرض الموجود
في غير الموضوع من افراد العرض وليس بموجود اذ الموجود منه ليس الا ما هو موجود في الموضوع فان قلت ان شريك
الباري والجوهر المذكور والعرض المذكور لا يصدق عليها تعريف الواجب والجوهر والعرض فلا يكون من افراده
قلت صدق الواجب والجوهر والعرض على هذه الافراد الممتنعة وان لم يكن صدقا واقعيا لعدم وجود هذه الافراد في
الواقع لكن صدقها عليها تقديري وهو المعتبر في تعريف الكلي لانه ما لا يمتنع فرض صدقه عليها ولا يذهب عليك ان افراد
الكلي ما لا يمتنع العقل امكان صدق مفهوم الكلي عليها بل يجوزه سواء كانت موجودة بالفعل او ممكنة او ممتنعة كاللاشئ
واللاممكن فان افرادهما وان لم يكن يوجد في نفس الامر لكن العقل اذا تصور نفس مفهوميهما لا يأبى عن تجويز صدقهما
على الكثيرين فعلم ان المراد بالفرض التجويز العقلي لا التقديري الاختراعي كما فهم البعض لانه لا يبقى الوثوق الكلي

الكلي الجزئي اذ لا مانع لاختراع العقل التكثر في الجزئي ايضا فاذا علمت هذا فاعلم ان الجوهر الموجود في الموضوع

والعرض لا في الموضوع ليسا فردين للجوهر والعرض اذ لا يجوز العقل صدق مفهوم الجوهر والعرض عليهما لوجود مانع

الصدق فيهما في تلك الافراد وهو خلوها عما يلزم ماهية الجوهر والعرض لكان في الجزئي الحقيقي ما تقدم من التكثر والقول بان

فرض المحال ليس بمحال ففرض الجوهر الذي في موضوع فردا للجوهر ايضا ولا يكون محالا ليس بشيء لانه هذا فرض محال لا فرض محال

اذ كيف يفرض جوهر يكون خاليا عما يلزم ماهيته وهذا الفرض مثل فرض الكثرة مع الهذية وايضا القول بكون شريك الباري فردا

للواجب والممتنع معا كما قال المحشي مرة اخرى بوجوب الواجب ممتنع بالذات مع انه لا يجوز العدم عليه فضلا عن الامتناع

فالقول باجتماعهما بعيد عن العقل فان قلت لا استحالة في اجتماع الوجوب والامتناع في شيء من جهتين فيجوز ان يكون

شريك الباري كذلك قلت لا شبهة في صحة هذا الكلام لكن فيما نحن فيه ليس كذلك لان شريك الباري ممتنع بالذات

فلو كان فردا للواجب يلزم كون شيء واحد واجبا بالذات وممتنعا بالذات وهو اجتماعهما من جهة واحدة فافهم

ولا اشرح لا يليق ان قولكم ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع يقتضي الاستيعاب والممكن ايضا كلي يكون بعض افراده

ممتنعا ويصدق الممكن عليه اذ ما من كلي الا ويصدق على افراده فيلزم اجتماع الامكان والامتناع في محل واحد لانا

نقول لا باس باجتماعهما من جهتين فصدق الممكن على افراده الممتنعة صدق ذاتي اذ مفهوم الممكن ذاتي وتمام حقيقتها

وحمل الممتنع عليه من حيث انه عرضي وامتناع الاجتماع والتقابل بينهما انما هو بحسب اتحاد جهة الحمل فاذا اتحد الجهة

لا يمكن حملهما على شيء واحد واما اذا تغاير الجهتان فلا باس في حملهما على شيء واحد كما في حملهما على ما فيما نحن فيه

قوله لكنه اه في كل اه هذا بيان امتناع الافراد في كل كلي بان فرد كل كلي اذا فرض خلوه عما يلزم ماهيته يكون ممتنعا

ويصدق الكلي عليه كالجوهر الموجود في الموضوع فان وجوده في غير الموضوع من لوازم ماهية الجوهر والجوهر الذي يكون

خاليا عن هذا اللازم لا يكون موجودا في الخارج اذ لو وجد ليلزم انفكاك اللازم عن الملزوم فصار ممتنعا

من افراد الجوهر فان قلت هذه الافراد ليس الكلي صادقا عليها بحسب نفس الامر لعدم وجودها فيها وانما يصدق

عليها بحسب نفس الكلي بمعنى ان العقل اذا لاحظ مفهوم الكلي لا يمتنع الصدق عليها كما هو معتبر في صدق الكليات

ولما كان مفهوم الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع ومفهوم العرض ما كان كذلك في موضوع فالجوهر

الذي هو في الموضوع والعرض الذي هو في غير الموضوع كيف يجوز العقل صدقهما بالمعنيين المذكورين على هذين فلم يكن

من افرادهما فيبطل الكلية المذكورة قلت اذا فرض كون الفردين المذكورين من الجوهر والعرض فيتضمن الاول بكونه

موجودا لا في موضوع والثاني بكونه في موضوع فبهذا القدر يصح صدقهما عليهما وان كان التوصيف في الاول بكونه

في موضوع وفي الثاني بكونه في غيره ما لو التجيب الظاهر وفيه ما فيه لا يليق ان الجوهر والعرض قسمان من الممكن و

الافراد الممتنعة ليست بممكنة فكيف يصدقان عليها اذ قسم القسم مطلقا سواء كان المقسم ذاتيا او لا لانا

نقول الممكن صادق عليها ولا يلزم اجتماع النقيضين لاشتراط اتحاد جهة الحمل فيه كما عرفت قوله واستدل المحقق

الدواني على ذلك اه اي على عدم شمول الامور العامة جميع افراد الموجود بان الحكماء جعلوا العلية التي هي من الامور

العامة مشتركة في الثلثة مع ان العلية ليست شاملة جميع افراد الجوهر والعرض كما هو الظاهر لان العلية لو وجدت في جميع

افراد الثلثة لكان كل من افراد الجوهر والعرض علة لمعلول له وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد الخ

فيه اشارة الى ان افراد
الجوهر مع قيد كونه في موضوع
لا يصدق عليه معنى الجوهر الذي
هو مقيد بكونه لا في موضوع
وكذا في العرض فافهم منه

قلاده

هي علل لهذه المعلولات لا تخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وعلى التقديرين يكون علة لكونها علة لجميع افرادها
وهذه المعلولات اذا كانت جوهرا او عرضا صارت من افراد الجوهر والعرض وكل فرد من افرادها يصدق عليه العلية فهذا
البعض يكون علة لمعلول آخر وهو ايضا لا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وكل منهما علة فله معلول آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم
منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين قوله وانت تعلم الخ هذا ورد على ما استدل المحقق الدواني حاصله ان العلية
مشتركة بين الثلثة وشاملة لجميع افراد الجوهر والعرض وما ذكر من لزوم عدم تناهي الافراد فهو ليس بباطل عند المتكلمين
لانهم قائلون بعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد يعني كل مرتبة يمكن ان يتجاوز عنه وليس مرتبة تقف عندها ولا يمكن
التجاوز عنها فلزوم عدم التناهي بهذا المعنى لا يضر اذ المتكلمون قائلون بعدم التناهي في المتعاقبات بالمعنى المذكور فح
يمكن شمول العلة لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى نعم لو لزم منه عدم التناهي بمعنى انحصار الامور الغير المتناهية بالفعل لكنهم
استدلال المحقق الدواني وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون العلية على تقدير الشمول علة معدة غير مجامعة للمعلول فلزم التس
في المعدات وهو غير باطل وانما البطلان في الامور المجتمعة فح لا فساد في تحقق العلة في جميع افرادها فان قلت المتكلمون والفلاسفة
سيان في القول بعدم استحالة التس في المعدات فما وجه التخصيص قلت وجه التخصيص ان الكلام ههنا على مذهبهم وما قيل
ان المراد بالعلة ههنا اعم من ان يكون معدا او مجتمعا اذ لو اريد بها العلة التامة الواجبة الاجتماع مع المعلول يلزم التس
المستحيل كما هو الظاهر فمدفوع بان المتكلمين يجوزون تخلف العلة التامة عن المعلول كما يقولون في جواب القائلين
بقدم العالم فلا يلزم التس المستحيل على هذا التقدير ايضا وما يجاب عن الاستدلال بانه يجوز ان يكون كلاهما علة ومعلولا
من وجهين كما في الهيولى والصورة يرد عليه ان العلية في الهيولى والصورة بحسب الماهية والمعلولية بحسب التشخص ولا يمكن
ههنا لانا نقول نحو التشخص ما فرد للجوهر او للعرض وكل منهما علة على هذا التقدير والعلة بما هي علة لا يكون معلولا بما هي علة
وكذا المعلول يكون معلولا محضا وما قيل في لزوم التس المستحيل بان العلة منحصرة في الاربعة الفاعلية والغائية والمادية
والصورية فالمراد بالشمول لجميع الافراد بالنظر الى هذه العلل فلا بد من الاجتماع ويلزم الفساد مدفوع بما علمت من عدم
لزوم الاجتماع على مذهب المتكلمين على ان الانحصار ممنوع ويجوز ان يكون المعلولات اعتبارية لا يكون جوهرا او عرضا
اذ المنقسم اليهما هو الموجود الخارجي والقول بان اطلاق المعلول في الاصطلاح انما هو على ما اعتبر فيه الوجود الخارجي فكونه
اعتباريا ينافي الاصطلاح مع انه يستلزم عدم كون الموجود الذهني معلولا وهو كما ترى يدفع بان العلة قد يفسر بالاعم فكذا
المعلول فيجوز ان يكون الشمول لجميع الافراد مبنيا على هذا التفسير وقد يقال في عدم لزوم التس بان للعلة معنيين الاول
ما يحصل به الشيء وهو المعنى الحقيقي والثاني وهو الامران المجتمعان بحيث احدهما يصدر عن الآخر فالاول لا يوجب وجود
المعلول بالفعل وانما توجبه بالمعنى الثاني والمبحوث ههنا بالمعنى الحقيقي فلا يلزم عدم تناهي الافراد بالفعل هذا توضيح
حاشية الحاشية مع ما زاد عليها قوله وتخصيص الافراد بالموجود الخ هذا جواب سؤال مقدر حاصله ان ما يفهم من قول الش
من شمول الامور العامة لكل فرد من افراد اقسام الثلثة مخصص بالافراد الموجودة يعني ان الامور العامة ما يشمل لكل فرد
من الافراد الموجودة للاقسام الثلثة لا الاعم منها سواء كانت موجودة او معدومة فيجب تحققها في جميع الافراد الموجودة
للثلثة فليس قول الش فان كلا الخ على سبيل التبرع بل لا بد منه فاجاب المحشي بان هذا التخصيص تكلف اذ المعتبر
في كلية هذا الحكم عمومه لجميع الافراد الموجودة والمعدومة والممكنة والممتنعة فظاهر الكلام انما يدل على هذا العموم

العموم فالتخصيص لواحد منها وهو الموجودة تكلف وما قيل من ان الشارح لم يدع ان الوحدة عارضة لكل فرد من افراد
الثلثة او الاثنين بل ادعى شمول الوحدة لكل موجود وما قال المحشي رح يدل على عدم وجوب شموله للافراد المعدومة
فلو كان كلام الشارح مشعرا بشمول الوحدة للافراد المعدومة فينبغي التبرع بانه لا حاجة الى هذا الا تبرعا او لا يجب الشمول
لجميع الافراد لان من الافراد ما هو معدوم ولا شمول له ولا يشعر كلام الشارح بهذا الشمول فاين التبرع فيدفع بان مقصود
المحشي ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد من افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي الشمول للبعض فاثبات الشمول للافراد
الموجودة كلها تبرع فان قلت هذا خلاف ما يدل عليه كلام المحشي لان كلامه يدل على عدم الشمول للافراد كلها سواء كانت
موجودة او معدومة واعتبار الشمول بحيث يعمها على سبيل التبرع لان التعميم لجميع الافراد الموجودة تبرع قلت المراد
الافراد الموجودة كما يدل عليه ظاهر كلامه الا ان المحشي بين عدم الشمول لجميع الافراد لان الافراد كلها في الوجودية سواسية
فلو وجب الشمول لوجب للجميع والتالي باطل لخروج الامكان ونظائره الا ان يق ان مراد الشارح بكل موجود كل قسم من اقسام
الموجود وهي الجوهر والعرض سواء كانت افرادها موجودة او معدومة فح لا حاجة الى التوجيه في كلام المحشي فافهم وقيل في
وجه التكلف انه لا يناسب الفن فانه يخرج ما لا وجود له من الامور الاعتبارية والنسبية فتامل فيه قال في حاشية الحاشية
وايضا لك ان تقول ان التعريف لو كان على راي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة
الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة وان كان على راي الحكماء يلزم
على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم المتصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة
في الخارج كما صرح به وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودتين مما لا يلتفت اليه وبالجملة القول بان المعتبر في الامر العام تحققه
في كل فرد من الثلثة او الاثنين قول خال عن التحصيل انتهى اشار بهذا الكلام الى اعتراض اخر مثل الاعتراض الاول الذي
هو انه لا يجب تحقق الامور العامة في كل فرد والا لزم خروج الامكان ونظائره وهو ان التعريف لو كان على راي المتكلمين
يلزم ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا سواء كانت متصلا او منفصلا والاعراض
التي يلاحظ فيها النسبة كالابوة والبنوة وغيرها ليست بموجودة اما الكم المتصل فلاستحالته عندهم لانهم قائلون بالجواهر
الفردة والتركيب منها وهو ينافي الاتصال والانفصال والاعراض النسبية من الامور الاعتبارية ليس لها وجود اصلا
عندهم الا عند الانتزاع فلو وجب تحقق الامور العامة في كل فرد من الاقسام الثلثة يلزم ان لا يكون الوجود منها لان
الكم والاعراض النسبية التي هي من افراد العرض ليس الوجود متحققا فيها لعدم وجودها فيلزم عدم كونه من الامور ولو كان
التعريف على راي الحكماء فالمحذور وان كان غير لازم بالنظر الى الوجود المطلق لكنه لازم بالنظر الى الوجود الخارجي مع انه
من الامور العامة ايضا كالمطلق بيانه ان الوجود الخارجي من الامور العامة ولا بد فيها من تحققها في جميع الافراد فح يكون
الوجود الخارجي متحققا في جميع افراد العرض ايضا مع ان من افراده الكم المتصل والاعراض النسبية وهو ليس متحققا
فيهما لانهما ليسا موجودين في الخارج عند الحكماء كما صرح به في مواضعها وما توهم البعض من ان اعتراض بعد تخصيص الافراد
ليس بشيء لعدم الانجاح لانا نختار ان التعريف على راي المتكلمين والمراد بالافراد الافراد الموجودة والكم والاعراض
النسبية وان كانت من افراد العرض لكنها ليست من افراده الموجودة فعدم شمول الوجود لها لا يضر ما قوله وتخصيص
الجوهر والعرض الخ اشارة الى جواب هذا الاعتراض وعدم تمام حاصل الجواب ما ذكرنا بشمول الامور العامة

الواجب ص

للجوهر والعرض شمولها لهما مطلقا بل شمولها للجوهر والعرض الموجودين والوجود شامل لجميع افرادهما والكم والاعراض
النسبية ليست من افرادهما فعدم شموله لهما لا يضر وهذا الجواب غير تام لانه تكلف لا يلتفت اليه اذ هو خلاف الظاهر
فان الظاهر هو التعميم فعلم ان القول بان المعتبر في الامور العامة تحققها في كل فرد من الثلثة او الاثنين قول خال عن
التحصيل كما عرفت وما قال المحشي في الشق الاول من الايراد انما يتم لو ثبت ان المتكلمين يجعلون الكم والاعراض
النسبية من الاعراض فهو بعيد في حيز الخفاء والاعراض بالوجود الخارجي لا يتوجه للقائل من ان الوجود الخارجي اعم
من الوجود في نفسه ومنشاء انتزاعه فالكم وغيره لها وجود بحسب منشاء انتزاعها لانه تكلف غير ملتفت اليه في كون تخصيص
الجوهر والعرض بل لانه لم يعلم كونه من الافراد هو الامور العامة والدليل عليه بذكره في الامور العامة غير تام لجواز ذكره فيها
لكونه من اقسام الوجود المطلق لا لانه من الامور العامة قال استاد الاستاد كمال الملة والدين نور الله مرقده ان
القول بان تخصيص الافراد بالموجودة تكلف مسلم لكن ذلك في صدق الكلي على افراده فان المعتبر في كلية الكلي عمومه لجميع
الافراد الموجودة والممكنة والممتنعة اما في شمول الامور العامة لاقسام الموجود فالتخصيص مناسب لان الموجود المطلق
هو الموضوع لهذا الفن والامور العامة اعراض ذاتية له وشمول الاعراض الذاتية انما يعتبر لافراد الموضوع بل لا يصح
ان يكون الشمول له انتهى ورضي به الاستاد المحقق في حاشيته القديمة واوضحه بان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود
بما هو موجود والافراد الممتنعة خارجة عن البحث مطلقا فالتخصيص لقرينة المقام والحال ليس بتكلف مع ان المتبادر
في الاطلاقات والعرف هي الافراد المحققة الموجودة فقط وبالجملة كلا الامرين يجوزان التخصيص ولو كان و
اعترض عليه بانه ليس المراد بالتكلف ابهام اللفظ للتخصيص حتى يرد ان موضوع الالهي هو الموجود المطلق فلا يبالي
التخصيص بل المراد انه لا فائدة في تخصيص الافراد بالموجود وشمولها لجميعها لان المقصود كونها محمولا فيها من حيث
الشمول للثلثة او الاثنين وان كان بالنسبة الى بعض الافراد اقول وبالله التوفيق بهذا الوجه قول القائل بما ذكر
قائله لان كلام المحشي بان الامكان ونظائره كليات وما من كلي الا وبعض افراده ممتنع فتخصيص الافراد بالموجود
تكلف ينادي باعلى نداء ان يا باردا لفظ الكلي عن تخصيصه ببعض الافراد والظاهر المشهور ان موضوع الكلام هو الموجود
المطلق والامور العامة عوارض ذاتية له فيجب ان يكون الشمول المعتبر فيها بالنسبة الى الموجود فالشهرة الظاهرة تقتضي
التخصيص فكيف يكون تكلفا فمدار كلام استاد الاستاد على المشهور وعلى ما صرح المحشي بان الامور العامة اعراض
ذاتية للموجود المطلق ويبتني عليه كلامه في بيان العدم والامتناع من الامور العامة ام لا كما ستقف عليه فاندفع ما قيل
انه يجوز شمول الامور العامة للافراد الموضوع وغيرها لان الكلام في المشهور لا مطلق التجويز فتامل قوله وذلك
اي شمول الماهية للثلثة فهذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان عند من يقول بعينية الوجود والتشخص للواجب تعالى ليس
له ماهية لان الماهية عبارة عما به الشيء هو هو وهذا المعنى يوجد في الواجب على تقدير عينية الوجود لان الوجود هو الذي
به الواجب هو هو وكذا التشخص وماهية الواجب ذاته التي عين الوجود وعين التشخص فما الفائدة في تقييده الا
لقوله عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده فان عند من يقول بها ايضا له ماهية بالمعنى المذكور وجه الدفع ما قال
المحشي ره ان الماهية تطلق على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص تطلق على التعين بعد الابهام
فمن قال بعينية الوجود للواجب لا يقول بانه له ماهية لان الماهية ما يقطع النظر فيها عن الوجود واذا كان الوجود

الوجود بينهما فكيف يقطع النظر عنه وكذا التشخص انما يكون بعد الابهام واذا كان عين الماهية فكيف يتصور الابهام
فيها لان التشخص الذي عبارة عن التعين اذا كان عينها فلا مساغ للابهام فيه ويمكن على تقدير غيرية الوجود والتشخص
عنها ح مانع يقطع النظر عن الوجود وتصور الابهام فمقصود المحشي في توجيه كلام الشارح بانه ما اراد بالماهية مصطلح اهل الكلام
وهو ما به الشيء هو هو بل اراد المعنى الثاني وهو الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص فح فائدة التقييد بقوله
عند القائل ظاهر واما مصطلح اهل المنطق وهو ما يقع في جواب ما هو فهو ايضا لا يصح في الواجب اذ المقول في جواب
ما هو لا يكون الا الجنس او النوع او الحد التام والله تعالى منزه عن هذه الامور لبساطته وتشخصه قوله العدم المطلق اي
سلب الوجود المطلق اه يعني سواء كان خارجيا او ذهنيا عاليا كان او سافلا قوله وبالامتناع ضروريته اي ضرورة
هذا العدم ضرورة مطلقة سواء كان ناشيا عن نفسه او عن غيره او يراد بالامتناع ضرورة ناشية عن الغير قوله فيهما
اي فالعدم والامتناع بالمعنيين المذكورين ليسا من الامور العامة تلخيص هذا الكلام ان قول الشارح فعلى هذا اي على
تقدير انه لابد للامور العامة شمولها للاقسام الثلثة للوجود او الاثنين لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي
والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها فيها على سبيل التبعية الا ان المراد بالعدم المذكور فيه العدم المطلق
وبالامتناع المذكور فيه ضرورة هذا العدم فمن قال من انهما ليسا من الامور العامة حتى اذا لا يوصفان في فرد من افراد الوجود
قال الاستاد المحقق قدس هذا الكلام حق لكن لا يستلزم ان لا يبحث عنهما في فن الامور العامة او يقع البحث عنهما استطرادا
كما يظن الشارح فان مطلق العدم لا شك في كونه من الامور العامة وهما نوعان منه والامور العامة موضوعات لفن فهما كما سوف
والبحث فيهما كالبحث عن نفس الموضوع كذا عن انواعه ايضا على ما فصل في مقامه فالعدم المطلق والامتناع المطلق انما يبحث عنهما
في الفن لانهما نوعان من موضوع العلم الذي هو مطلق العدم لا من جهة انهما من الامور العامة انتهى كلامه واعترض عليه
بحر العلوم دام فيوضه بان فيه تامل لانه ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد انه نوع من
العدم الذي هو السلب البسيط للوجود ورفعه ونقيضه فمسلم لكن كون المطلق بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل انتهى
اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان مراد استاد المحقق بكونه نوعا من مطلق العدم انه نوع من العدم الذي هو اعم
من ان يكون رفعا لجميع انحاء الوجود او بعضها ولا شك في نوعيته له وكون هذا العدم من الامور العامة لان شمول بعض الافراد
ههنا يكفي لشمول المطلق فاذا اشتمل كان من الامور العامة وهذا العدم من الثوابت اذ ثبوت فرد يكفي لثبوت المطلق فقوله
ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس كذلك فيه تامل اذ لا يلزم من كون الشيء نوعا للعدم الذي له ثبوت
بحسب بعض الانواع ان يكون ثابتا فثبت نوعيته لمطلق العدم الذي هو من الامور العامة والبحث كما يكون عن النوع
كذلك يكون عن نوعه فلم يكن البحث عنه تطفلا واستطرادا كما قال الاستاد المحقق وهو الحق فافهم قوله الا ان يحمل اه هذا استثناء
عن نفي كونهما من الامور العامة حاصله انه اذا حمل الاحوال الممكنة اي ما يمكن ثبوتها للموجود سواء كان ثابتا بالفعل او
بالقوة من الامور العامة كان الاحوال الثابتة للموجود بالفعل فهما ح يكون العدم المطلق والامتناع المطلق من
الامور العامة اذ ثبوتها للموجود وان لم يكن بالفعل حال كونه موجودا لكن يمكن ثبوتها له لكون الموجود من الجوهر والعرض
قابلين للعدم لامكانهما فعلى تقدير صلاحهم احوال مطلق احوال الموجود من الامور العامة يكون ايضا منها واورد عليه بان
هذا على التقدير ايضا لا يكون العدم المطلق والامتناع من الامور العامة لانها ليس يمكنني الثبوت للموجود اذ ثبوتها

الثبوت صح

لا يخلو من ان يكون حال وجوده او عدمه فعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني كيف يثبتان له لان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ويستلزم له فاذا كان معدوما فلا يكون ثابتا فكيف يثبت له شيء آخر والجواب الصحيح
قاعدة الفرعية في السلب ينافي التعميم لقواعد الفن وما قيل في سالبة المحمول فهو لا يخلو عن خدشة الا ان يقال الثبوت الحكم
من ان يكون في ضمن الموجبة او السالبة فمفهوم العدم المطلق والامتناع وان لم يصلحا لان تثبتا للمعدوم المطلق في حال
العدم ما عرفت لكنهما يصلحان له على طريق السلب البسيط فقولنا زيد معدوم وزيد ليس بمعدوم مالهما واحد والا لكانا مختلفين
الاحكام في مرتبة المحكي عنه واحد وما ذهب البعض الى ثبوت هذين المفهومين وغيرهما من الممتنعات على طريق الايجاب
بان مفهوماتها حاصلة في الذهن فالثبوت والامتناع باعتبارها ليس بتام او نقول ان المثبت بالذات اما المفهومات
والعنوانات فلا شك في وجودهما في الذهن فكيف يحكم عليهما بالعدم المطلق والامتناع البحت واما ما يصدق عليه
هذه العنوانات وهو معدوم لا وجود له اصلا فكيف يصلح لثبوت شيء فالمحققون من المتأخرين ذهبوا الى ان القضايا
المنعقدة بهذه المفهومات سوالب والايراد يلزم ارجاع جميع الموجبات الى السوالب غير وارد اذ ينافي المحمول
للموضوع يرجح ارجاعها الى السوالب دون غيرها من القضايا اذ لا ضرورة فيها بل يرد عليه ان السالبة لابد فيها من تصور
المحكوم عليه حال الحكم والمحكوم من حيث انه ممتنع ليس له صورة في الذهن ولا في الخارج اصلا فكيف سالبة الا ان يقال يكفي
التصور فيها بالوجه فافهم فانه دقيق لا يحل عقده الا بتامل التحقيق قوله والا لكان المراد بالعدم المطلق العدم اي
سلب مطلق الوجود اه يعني اعم من ان يكون وجودا خارجيا او ذهنيا او عاليا او سافلا وكذا يكون المراد بالامتناع
ضرورة هذا العدم ضرورة مطلقة سواء كانت ناشية عن نفسه او عن غيره او ناشية من الغير فالعدم والامتناع بالمعنيين
المذكورين يكونان من الامور العامة اذ كل موجود له عدم بهذا المعنى لان الموجود الخارجي له عدم باعتبار الوجود الذهني
وبالعكس قال في الحاشية سلب مطلق الوجود اي سلب وجود ما ولا يخفى ان كل موجود مسلوب عنه وجود غيره بالضرورة
انتهى هذه الحاشية غير محتاجة الى التوضيح ويرد عليه انه ان اريد بمطلق العدم سلب مطلق الوجود بان يكون الوجود مسلوبا
عن شيء كما في السلب البسيط فهو وان كان شاملا للثلثة او الاثنين لكن لا ينفع في فن الامور العامة لانها من الاحوال
وهذا العدم المذكور ليس منها اذ الاحوال ما يثبت للشيء وهو غير ثابت له وان اريد به السلب العدولي فهو وان كان
من الامور العامة ومن احوال الشيء لكن ينافيه ما يقتضيه قوله الثاني الا ان يقال المتبادر اه اذ مقتضاه ان هذا العدم
على ما هو المتبادر من الاختصاص بالمقسم لا يكون من الامور العامة لوجوده في غير الموجود المقسم مع ان السلب العدولي
انما يوجد في الموجود اذ فيه ثبوت السلب والثبوت مطلقا لا يكون بدون الوجود فاختص بالمقسم فلم يصح الاستشعار
بعدم الاختصاص انما يتحقق على تقدير السلب البسيط وهو غير مفيد ههنا قوله الا ان يقال ان المتبادر اه هذا الاستشعار
من قوله فيهما من الامور العامة حاصله ان مطلق العدم وكذا الامتناع من الامور العامة الا اذا قيل ان الامور
العامة ما يختص بالمقسم اي الموجود لا يتبادر زعمه اذ تعريفها بما لا يختص بقسم يتبادر منه عدم اختصاصها بقسم
بحيث يوجد في جميع اقسام المقسم ويختص به كما هو الظاهر فاذا كان المتبادر اختصاص الامور العامة بالموجود
والعدم والامتناع بهذا المعنى يوجدان في غيره وهو المعدوم المطلق فلا يختصان به فلا يكونان من الامور العامة
على ما يتبادر من تعريفها وما قيل ان هذا العدم لو وجد في غير الموجود وهو المعدوم فيحكم عليه بهذا العدم والمحكوم عليه

والمحكوم عليه لابد لان يكون موجودا فيلزم وجود المعدوم مندفوع بما ذهب اليه بعض المتأخرين من ان المحكوم عليه
هو الطبيعة المقصورة وصدق العدم باعتبار انتفاء افراده وتحققها في نفس الامر فالمحكوم عليه هو الطبيعة موجودة
وحكم العدم عليها باعتبار عدم تحقق افرادها فلم يلزم كون الموجود معدوما واذا تذكرت ما سبق آنفا علمت
ما فيه من [illegible] فافهم قوله لكن يخرج الامكان اه حاصله ان المتبادر والامكان يخرج العدم من الامور العامة كما هو
مراده لكن يستلزم محذورا آخر وهو خروج ما هو من الامور العامة بالاتفاق عنها وهو الامكان اذ الامكان الاعم
وهو سلب ضرورة احد الطرفين يشتمل الوجود وغيره اذ الامتناع يصدق عليه انه مسلوب عنه ضرورة احد الطرفين
وهو الوجود لان الامتناع عبارة عن ضرورة العدم فكان الوجود ليس بضروري وهذا هو الامكان الاعم وكذا الامكان
الخاص يوجد في غير الموجود وهو المعدوم الممكن اذ وجوده وعدمه ليسا بضروريين وهذا الامكان الخاص فالامكان
مطلقا غير مختص بالموجود لوجود الاول في الممتنع والمعدوم والثاني في المعدوم الممكن واذا اشترط في الامور العامة
هذا الاختصاص خرج فان قلت امكان المعدوم الممكن قائم بمادته وهي موجودة فلا يتجاوز عن الوجود قلت
ان الامكان على نوعين ذاتي واستعدادي والقائم بالمادة انما هو بالمعنى الثاني واما الذي هو عبارة عن سلب ضرورة
الوجود والعدم سلبا محضا فهو ليس بقائم في المادة والكلام فيه فان قلت ان الامور العامة من الاحوال والامكان بهذا
المعنى ليس من الاحوال العارضة فكيف يصح عده من الامور العامة قلت ان الامكان اعتبر فيه جهة القضية ومعناه
رابطة فالامر العام هو الوجود الثابت بالامكان وهو من الاحوال قطعا والقول بكون الامكان امرا عاما على سبيل
المسامحة ويرجع النقض الى خروج الوجود بالامكان بانه من الامور العامة مع انه ليس من الاحوال المختصة بالموجود
اذ الممكنة الموجبة لا تستدعي وجود الموضوع بالفعل على ما هو المشهور وان اعتبر انه محمول ثابت يستدعي وجود الموضوع
منقول يكفي الوجود الوهمي له لان القضية حقيقية تقديرية فلا يختص ح بالموجود فاشتراطه يوجب النقض بالنسبة
فافهم فان قلت ان المتبادر مما يختص بالموجود ما يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا وهذا المعنى معتبر في التعريف
اذ الوصف العنواني يعتبر عند الثبوت فيخرج العدم والامتناع لعدم كونهما من احوال الموجود حال كونه موجودا الثابتة
للموجود بخلاف الامكان فانه لا ينافيه فصار من احوال الموجود حال كونه موجودا فلا يرد النقض بخروجه فانه داخل
لا خارج قلت الكلام هيهنا على ما يستعمل في محاورات الحكماء والمعنى المذكور والامكان هو وان لم يكن لا دلالة عليه في
عرف الحكماء في الوجود والامتناع والامكان في عدم الاختصاص بالمقسم سواء فالنقض بحاله قوله الا ان يثبت اه استثناء
عن الخروج ومعناه يلزم خروج الامكان الا اذا اثبت ان كل ممكن موجود وان لم يكن وجوده في الخارج ولا في اذهاننا
بل في الاذهان العالية والعقول المجردة فعلى تقدير ثبوت كل ممكن موجود وان لم يكن وجوده في الخارج ولا في اذهاننا
بل في الاذهان العالية والعقول المجردة لا يكون الامكان لممكن معدوما مطلقا ولا يوجد في غير الموجود فاختص بالموجود فلم يخرج
على المتبادر من الامور العامة فان قلت ان المتكلمين ينكرون الاذهان العالية فكيف يتم هذا الكلام على طورهم قلت
المحققون منهم لا ينكرونها على ان المراد بالاذهان العالية ما يشمل الواجب تعالى واطلاقها عليه على سبيل المسامحة
وذلك ان نقول سلمنا اطلاق الاذهان على الواجب مسامحة لكن المتكلمين لم يذهبوا الى كون علم الباري تعالى علما حصوليا
والتفصيل في هذا المقام والى هذا اشار المحشي بقوله الا ان يثبت قوله ثم يمكن ان يقال ان الماهية اه اشارة الى توجيه
آخر لكون العدم من الامور العامة وعدم خروجه عنه وحاصله ان الاحوال المبحوث عنها راجعة الى الماهية

اذ الجوهر والعرض هما الماهية التي من شانها ان توجد فالى ان يرجع في الاول ان يكون لا في موضوع وفي الثاني في موضوع والماهية
من حيث هي ليست في مرتبة نفسها الوجود فيجب سلب الوجود عنها من حيث هي هي ففي هذه المرتبة يصدق العدم والامتناع
سواء كانت الماهية جوهرية او عرضية اذ هما سلب الوجود ولا شك في سلب الوجود عن الماهية سلبا بسيطا فيتحقق العدم
والامتناع للجوهر والعرض فصارا من الامور العامة فان قلت مرتبة الماهية كما يسلب عنها الوجود في مرتبة نفسها كذلك
يسلب العدم ايضا عنها وفي هذه المرتبة يجوز ارتفاع النقيضين بمعنى ان الوجود والعدم ليسا عارضين للماهية في هذه
المرتبة فكيف يصدق العدم فلا يكون من الامور العامة قلت تحقق العدم على نحوين الاول ان يكون ثابتا للشيء
كما في المعدولة والثاني ان يكون متحققا في ضمن السلب البسيط ولما كان الوجود زائدا على ماهية الجوهر والعرض ففي هذه
المرتبة يكون سلب الوجود سلبا بسيطا ويتحقق في ضمنه العدم ايضا واعترض عليه استاد الاستاد قد بان ان الامور العامة
ما يكون احوالا للموجود بما هو موجود لانه الموضوع لهذا الفن وهذا العدم حال الماهية من حيث هي هي انتهى قال الاستاد
المحقق قد بان ان الكلام هاهنا في العدم العارض الذي ينافي الوجود العارض فانه المبحوث في الفن واما العدم بحسب الذات
فهو يساوق الامكان ويثبت للممكنات حال كونها موجودة ايضا كما ان الامكان يثبت لها كذلك وبالجملة الكلام في العدم
الذي هو نقيض الوجود العارض ويثبت للاشياء الممكنة بالنظر الى العلة واما العدم في مرتبة الماهية فهو لا يستند الى
العلة بل يستند الى الماهيات الامكانية بالنظر الى ذواتها فافهم انتهى كلامه المتين ومما اعترض على استاد الاستاد
بانه لو سلم ان الموضوع الموجود كما ذهب اليه البعض لكن الماهية المسلوب عنها الوجود لهذا السلب موجودة قطعا اذ لا يجب
ان يوخذ حيثية الوجود قيدا للموضوع فغاية السقوط لان مدار الكلام على تصريح غير واحد بان الامور العامة ما يكون
احوال الموجود بما هو موجود والمحشي المحقق صرح به ايضا قال في قريب في حاشية الحاشية موضوعات فن الامور العامة
اعراض ذاتية لموضوع ما فوق الطبيعة اي الموجود من حيث هو موجود وكون الماهية موجودة لا يكفي واخذ حيثية الوجود
وان لم يجب جعله قيدا للموضوع لكن اخذه في نظر الباحث ضروري فمرتبة الماهية التي يسلب عنها الوجود وان كانت
موجودة في الخارج لكن لا اعلى اخذها من هذه الحيثية وما استجيب عن قول الاستاد المحقق قد ان الكلام هاهنا في العدم
العارض اه بانه من اين علم ان الكلام في العدم في مرتبة العارض بل الظاهر ان الكلام في العدم المطلق ليس بشيء لان التقابل
بالوجود هاهنا يدل بحسب الظاهر على ان المراد بالعدم مقابل الوجود والمبحوث في الفن انما هو الوجود العارض فالكلام
انما يكون في العدم الذي ينافي الوجود لا المطلق اذ العدم بالذات حاله كحال الامكان عارض للموجود حال كونه موجودا
ولا يستند الى العلة وليس نقيضا للوجود بل يجامعه ويتقدم عليه تقدما ما وراء التقدمات الخمسة المشهورة فافهم ولا تسرع
قوله فيه نظر اه حاصله ان هذا السلب لما كان عبارة عن سلب الوجود عن مرتبة الماهية وهذا السلب سلب شيء عن شيء فيكون
عدما رابطيا لا عدما في نفسه فالكلام في الثاني لان المبحوث عنه في الامور العامة لا الاول اذ هو عبارة عن النسبة الغير المستقلة
وليس مقابلا للوجود المبحوث عنه فكونه من الامور الشاملة للجوهر والعرض لا يستلزم كون العدم الذي كلامنا فيه هاهنا
قوله والجواب اه حاصله ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه يحكي عنه في السالبة وكذا الوجود المقابل
لهذا العدم في قوة الموجبة المحصلة بمعنى انه محكي عنه في الموجبة فذلك العدم اي سلب الوجود عن الماهية وان كان رابطيا
في العنوان يعني التعبير في مرتبة الحكاية لكنه ليس فيه الربط في المعنون المعبر عنه ومرتبة المحكي عنه فهذان العدمان متحدان
بحسب المحكي عنه ومناط الجواب على هذا الاتحاد كما ان مناط الاشكال على تعدد بحسب الحكاية قال في حاشية الحاشية

حاشية الى نسبة المطابق والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه كما ان في الهليات
المركبة وجود الشيء لغيره وسلبه عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية ومتحدان بحسب المحكي عنه وبهذا
يظهر انه لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون موجود مشتملة على الوجود الرابطي فانه لا شك
ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على الوجود الرابطي وانكان المحكي عنه فيهما وجود الشيء في نفسه
وعدمه انتهى حاصله ان هل على قسمين بسيطة وهو ما يطلب به تصديق وجود الشيء في نفسه والثاني مركب وهو ما يطلب
به تصديق وجود شيء على صفة كقولنا هل زيد عالم فالمطابق بالفتح والمحكي عنه في الهلية البسيطة كقولنا هل زيد
موجود وهل زيد معدوم وجوده في نفسه وعدمه كذلك بخلاف المركبة فان المطابق والمحكي عنه فيهما وجود الشيء كالعلم
لغيره وهو زائد او سلبه عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود وانكانا متغايرين بحسب الحكاية اذ الاولى في مرتبة الحكاية
موجبة والثانية سالبة لكنهما بحسب المحكي عنه متحدان لان المحكي عنه فيهما هو عدم زيد في نفسه فان قلت ان زيدا
ليس بموجود ان اريد به سلب الوجود عن زيد فيكون من سوالب الهلية المركبة اذ هو سلب الشيء عن الشيء وان اريد
انتفاؤه في نفسه كان سلب الهلية البسيطة وكذا زيد معدوم ان اريد ثبوت العدم لزيد كان موجبة من الهلية المركبة
وان اريد انتفاؤه في نفسه كان سالبة من الهلية فالمحكي عنه في الاول سلب الشيء عن الشيء او سلبه في نفسه وفي الثاني
ثبوت الشيء للشيء او سلبه في نفسه ولا شك انهما متغايران فكيف يقال باتحادهما بحسب المحكي عنه مطلقا قلت المحشي
نظر الى منع الايجاب مطلقا هو ثبوت امر لامر والسلب انتفاء امر عن امر بان يكون نفس هذه الثبوت او الانتفاء
نسبة حكمية ايجابية او سلبية ولا يقتضي هذا الثبوت والسلب في المحكي عنه بل لا بد من ان يكون الموضوع بحيث يصح عليه
حكم بانه المحمول او لا فالحكاية مغايرة للمحكي عنه لاعتبار النسبة في مرتبة الحكاية دونه فالمحكي عنه في زيد معدوم وزيد
ليس بموجود واحد وهو انتفاء زيد في نفسه كما في زيد موجود وهو ثبوته في نفسه لا يقال ح لا يبقى المطابقة بين
الحكاية والمحكي عنه لان زيد معدوم موجبة والمحكي عنه سالبة لانا نقول ان اريد بالمطابقة انه لا بد في الحكاية من تحقق
المحكي عنه ولا شك في تحقق المحكي عنه في زيد معدوم وهو عدمه في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية كقولنا زيد معدوم وان
اريد انه لا بد فيهما من الاتحاد في الايجاب والسلب فهو اول الكلام فالقول بان الموجبة حكاية عن ثبوت الشيء في نفسه
مخصص بما لم يكن محموله العدم واما اذا كان المحمول هو العدم فليس حكاية عن ثبوت الشيء في نفسه مخصص بما لم يكن محموله
العدم فاتحد زيد معدوم وزيد ليس بموجود في المحكي عنه قوله وبهذا يظهر اه ايماء الى ما ذكر من الفرق بين الحكاية والمحكي عنه
في القضيتين بان زيد معدوم موجبة بحسب الحكاية وزيد ليس بموجود سالبة بحسبها لكن المحكي عنه فيهما واحد
وهو عدم زيد في نفسه فظهر ان احكام المحكي عنه لا تجري على الحكاية فلا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم
موجبة اي في مرتبة الحكاية ومن ذهب الى كونه سالبة نظر الى عدمه في نفسه في مرتبة المحكي عنه فزعم ان حال الحكاية
كذلك مع انهما متغايران وكذا في كون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطي اذ الوجود الرابطي فيه ظاهر لعدم تحصيل القضية
بدون هذا الوجود ومن انكره نظر الى مرتبة المحكي عنه وهو ثبوت الشيء في نفسه ولا رابط فيه اذ هو عبارة عن ثبوت

لشيء لشيء فزعم ان مرتبة الحكاية ايضا كذلك فقال بعدم اشتماله على الربط مع انه ليس كذلك لان احكامهما متغايرة لا يجوز
اجراء حال احدهما على الاخر فاندفع الوهمان العارضان لبعض شارحي التجريد من ان زيد موجود غير مشتمل على الوجود
الرابطي بل هو مرتبط بنفسه وزيد معدوم ليس موجبة بل دال على نسبة سلبية اذ العدم لا يخلو عن عدم الشيء في نفسه
وعدم الشيء في غيره والاول محمول والثاني رابطي وعلى كلا التقديرين يكون النسبة سلبية في زيد معدوم وان
كان محمولا لكن يشتمل على النسبة السلبية وجه الاندفاع ما علمت من ان زيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب
الحكاية ويتحد ان بحسب المحكي عنه اذ لو اتحد بحسب الحكاية وكان الاول ايضا مشتملا على النسبة السلبية كالثاني فلم يصح
قول المتوهم والاول محمول اذ على هذا التقدير يكون المحمول الوجود كما في الثاني لا العدم وههنا مباحث كثيرة ان شئت
الاطلاع عليها فارجع الى حاشية بحر العلوم دام فيوضه قوله ثم القدم مطلقا اه اي الاعم من الذاتي والزماني ليس من
الامور العامة لاختصاص هذا القدم بالواجب عند اهل الحق اي المتكلمين اذ عند الحكماء العقول العشرة والافلاك
قديمة فلم يختص القدم مطلقا عندهم بالواجب تعالى فلهذا قيد بقوله عند اهل الحق والمتكلمون لا يتحاشون عن اطلاق القدم
الزماني على الواجب تعالى اذ هو عندهم هو الوجود الممتد في الامتداد الزماني الى الغير المتناهي في جانب الماضي بحيث لا يكون مسبوقا
بالعدم واذا كان العالم عندهم قاطبة حادثا زمانيا فلم يكن شيء من الممكنات قديما زمانيا فالجوهر والعرض اللذان هما قسمان
من الممكن كيف يكونان قديمين فلم يبق الا الواجب تعالى فهو قديم والقدم مطلقا اي الذاتي والزماني مختص به عندهم فان قلت
لما كان القديم الزماني ما يكون في الزمان الغير المتناهي في جانب الماضي فلا بد من كون هذا الزمان قديما والا كيف يكون
ما فيه قديما والزمان من الممكنات من اقسام العرض اذ هو عبارة عن الكم المتصل الغير القار فكان القديم مشتركا بين الواجب
والعرض فصار من الامور العامة قلت ما ذكرتم من معنى الزمان هو مصطلح الفلاسفة اذ عندهم امر موجود واما عند المتكلمين
فهو امر موهوم غير متناه في جانب الماضي فليس هو موجودا فلا يكون قديما قال الاستاد المحقق فهو ثم اعلم ان مطلق القدم
على طريقة الحكماء لا شك في كونه من الامور العامة لان القدم الذاتي يعرض للواجب تعالى والزماني للافلاك وموادها
وصورها مثلا وهي من الجوهر وكذا العرض للاعراض السارية فيها ايضا واما البحث عن القدم الذاتي في الامور العامة
فلا بد من انواع مطلق القدم والعلوم كما يبحث عن الموضوعات كذا عن انواعها فتامل قوله ومن اثبت الصفات
الزائدة اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان من قال بزيادة الصفات في الواجب تعالى كما هو مذهب المتكلمين يجب ان يقول
بان القدم من الامور العامة اذ الصفات عرض ولا شك انها قديمة فالقدم يوجد في الواجب تعالى والاعراض وهي صفاته
جل شانه فصار من الامور العامة لوجوده في قسمي الموجود الواجب والعرض وجه الدفع ان من اثبت الصفات الزائدة لا يقول
بوصفيتها اذ العرض من قسم الممكن الحادث والصفات قديمة ليست بحادثة فلا يكون اعراضا ورد عليه بان الصفات
لا يخلو من ان يكون واجبا بالذات او ممكنا والاول بديهي البطلان لاحتياجها الى اللزوم مع ذات الباري تعالى فتعين
الثاني وهو اما جوهر او عرض والاول باطل لاحتياجه الى المحل المقوم فتعين الثاني وهو المطلوب الا ان يقال انه لا يطلق عليها
الاعراض في اصطلاحهم لكن لا يجدي نفعا لانهم في اقتباس الحقائق لا يعتمدون على الاطلاق فتفكر ولك ان تقول

ان نقول ان العرض عندهم قسم من الحادث وصدق مطلق معنى العرض لا يعرفهم لان الكلام ههنا في الاصطلاح لا في الحقائق
وقالوا انها واجبة الثبوت لذاته تعالى وقديمة قائمة في ذاته تعالى ولا يلزم تعدد الواجب والقدماء لا تعددهما بحيث يكون
ذوات متعددة واجبة وقدماء [illegible] وقد يجاب عنه بان الصفات احوال لا موجودة ولا معدومة فلا يكون عرضا اذ هو
من اقسام الموجود قال بحر العلوم دام فيوضه ما حاصله ان هذا القول مناقض لما سبق من المحشي في جواب النقض على تعريف
الامور العامة بان الصفات السبعة اذ المحشي حكم بوصفية الصفات الزائدة فيما سبق واخرجها من الامور العامة بانها داخلة
تحت العرض والامور العامة ما يكون شاملة للثلثة ولا يكون داخلة تحتها وههنا قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول
بوصفيتها فاذا اخذ التعريف المذكور للامور العامة على مذهب المتكلمين واخرج الصفات الزائدة بكونها داخلة تحت العرض
فالقول بعدم عرضيتها عندهم ليس الا تناقض قوله فيه ان المراد آه هذا ارد على ما نقل الشارح من القول في تعريف الامور العامة
بانها ما تناول المفهومات بامرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها
جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم حاصل الرد ان المراد بقول هذا القائل مع ما يقابله متناولا
تناول هذا الامر مع مقابل واحد لجميع المفهومات كما يدل على هذا المراد قول هذا القائل ويتعلق بكل من هذين المتقابلين
غرض علمي اذ لفظ المتقابلين يدل على ان هذا الامر مع مقابل واحد يشمل الجميع واذا كان المراد شموله مع مقابل لجميع
المفهومات يلزم خروج كل من الامكان والوجوب والامتناع من الامور العامة اذ كل منها مع مقابله الواحد ليس شاملا
لجميع المفهومات لان الامكان مع الوجوب لا يشمل الممتنعات وكذا الامكان مع الامتناع لا يشمل الوجوب وكذا الوجوب
مع الامكان او الامتناع والامتناع مع كل واحد منهما غير شاملة للجميع وقيل هذا الايراد انما يتوجه اذا كان المراد المقابل الواحد
كما زعم المحشي وهو بعيد عن العبارة لجواز ان يكون مراد الشارح بالمقابل الكثير وايراد بصيغة التثنية ليس للاحتراز عن الكثير بل للاشعار
بانه اقل المراتب وعلينا يرد النقض بالامور المختصة اذ لو تسليم التقابل الذاتي بينهما وتعلق الغرض العلمي بها يلزم كونها
من الامور العامة وعدم البحث في فنها لرعاية عنوانها فانه نقيض ذكرنا في الامور التي صح قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين
منها متقابلا واحدا فليس الغرض العلمي متعلقا به انتهى حاصله دفع دخل مقدر وهو انا ناخذ كل اثنين من هذه الثلثة متقابلا
واحدا للثالث مثلا فاخذ الوجوب والامتناع كليهما مقابل واحد للامكان فالامكان مع مقابله الواحد شامل للجميع
فلا ايراد فدفعه بقوله فليس الغرض العلمي متعلقا به يعني اخذ مطلق المقابل لا يكفي بل لا بد من تعلق الغرض العلمي بهذا المقابل
واذا اخذ مجموع الاثنين واحدا ليس الغرض العلمي متعلقا به فلا فائدة في اعتبار الاثنين واحدا وقيد المقابل بالواحد
لدفع النقض بالامور التي صح فان الاحوال المختصة لكل من الواجب والجوهر مع احوال الاثنين شاملة للجميع فيلزم كونها عامة
فاذا قيد بالواحد اندفع النقض فان احوال كل واحد منها مع احوال واحد من الاثنين لا يشمل الجميع لخروج احوال
الاخر منها وفائدة قيد تعلق الغرض العلمي بالمتقابلين اخراج ما سوى الامور العامة منها اذ لو لم يقيد به يلزم ان يكون
سائر المفهومات من الامور العامة لان كل مفهوم مع نقيضه شامل للجميع كالقيام مع الانقسام وغير ذلك فاذا قيد به يخرج
سائر المفهومات سوى الامور العامة فان بعضها لا يتعلق الغرض العلمي ولا بنقيضه كالقيام ونقيضه والبعض يتعلق
به الغرض العلمي ولا يتعلق بنقيضه كعدم الخرق والالتيام مع نقيضيهما فالغرض العلمي يتعلق بهما لكونهما يبحث عنهما في
الفلكيات بخلاف نقيضيهما فانه لا يبحث عنه اصلا فظهر فائدة القيدين والمراد بالمفهومات الموجودات والا يلزم ان

لا يكون العلية والمعلولية وغيرهما من الامور العامة المذكورة لا شمولها لكن النقض بالامتناع غير مرتفع فافهم قال في الحاشية
المراد ما اعتبر في الموقف فهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من المطلقة المباينة فلا يشكل بالوجوب والامكان
طردا حيث لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفيا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة لكل من الثلثة
ولا بالاحوال المختصة بالاخرين عكسا فان بينهما وان كانت مباينة او مخالفة لكن لم يعتبر فيهما تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا
فتأمل انتهى قوله وهو اعم اي التقابل العرفي اعم من التقابل الاصطلاحي اذ الاول عبارة عما يعد في الموقف ومقابلا بان
يذكر احدهما في مقابلة الآخر كالوجود والعدم والتقدم والمعتد والتأخر وغيرها او بان يكون اثنان انبئ عن الاجتماع
في محل بذاتيهما او بعرض لا بامر عارض فهذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي الذي هو عبارة عن عدم الاجتماع بالذات
في ذات واحدة من جهة واحدة في زمان واحد وهذا منحصر في الاربعة التضاد والتضائف والعدم والملكة والايجاب
والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او لا فعلى الاول اما ان يعقل احدهما بدون الآخر فهو الاول او لا يعقل
الا بالقياس الى الآخر فهو الثاني وعلى الثاني اذ الكان احدهما سلبا فسلبه اما من شأنه الوجود فالثالث كالعمى والبصر او لا
كالانسان واللاانسان فهو الرابع قوله واخص من المباينة عبارة عن عدم الاجتماع في الصدق مواطاة وهو اعم من ذكر
احدهما في مقابلة الآخر مع الاحوال المختصة بالاخرين ومن عدم اجتماعهما في محل بالذات او بالعرض مطلقا والمباينة يوجد
في الاحوال المختصة باحد الثلثة مع عدم وجود التقابل العرفي فيهما وحاصل هذه الحاشية الجواب عن اصل الاشكال الذي
اورده المحقق الدواني بان تعريف الامور العامة بما يكون مع مقابلها شاملا للجميع محدوش بان المراد بالتقابل بينهما المعنى
المصطلح المنحصر في الاربعة كما عرفت او مطلق المباينة فعلى الاول يلزم خروج الامكان والوجوب من التعريف اذ ليسا
متقابلين بقسم من الاقسام الاربعة اذ الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين والوجوب ضرورة في جانب الموافق
ومقابل كل منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاامكان ولا يتعلق به غرض علمي اذ لا يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا
قريبا او بعيدا فلا يصح القول بان احدهما بالمعنى المذكور مع مقابله شاملا للجميع فخرج من الامور العامة وعلى الثاني يلزم دخول
جميع الامور الخاصة في الامور العامة لان بينهما مطلق المباينة اذ احدهما لا يصدق على الآخر وهذا هو المباينة المطلقة ويتعلق
بكل منهما غرض علمي ايضا لكونها من مقاصد الفن فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع مقابلاتها وهي المختصة بالاخرين
يشمل جميع الموجودات تعلق بها غرض علمي فصارت من الامور العامة مع انها ليست كذلك فالتعريف المذكور غير تام وحاصل
جواب المحشي انا نختار شقا ثالثا وهو ان يكون المراد بالتقابل التقابل العرفي فمعناه ان يكون هو مع مقابله العرفي شاملا
للجميع فالوجوب والامكان وان لم يكن بينهما تقابل اصطلاحي لكن بينهما تقابل عرفي وهو المراد هنا فلا يخرج من التعريف
والامور الخاصة خرجت عنها لعدم التقابل العرفي بينها فان قلت الطرد عبارة عن كون المعرف بالكسر بحيث يصدق على
كل ما صدق عليه المعرف بالفتح حاصله ان يكون مانعا عن دخول الاغيار فيه والعكس عكسه وحاصله ان يكون جامعا
لجميع المعرف فانتقاض الطرد يكون بدخول غير المعرف في المعرف بالكسر وانتقاض العكس بخروج ما هو فيه منه فلما لم يكن بين
الوجوب والامكان تقابل اصطلاحي خرجا من تعريف الامور العامة مع انهما من افرادها فيلزم خروج ما هو من افراد المعرف
منه وهذا هو الاشكال بالعكس كما هو منع قول المحشي فلا يشكل بالوجوب والامتناع طردا كذا قوله الثاني وبالامور المختصة
عكسا اذ الانتقاض بها عكس اذ الامور بعينها الخاصة ليست من الامور العامة لكن يلزم دخولها فيها قلت ليس المراد

أفراد

المراد بهما هنا الطرد والعكس المعنى الاصطلاحي لهما بل المعنى اللغوي وهو الشمول وعدمه فمعنى قول المحشي لا ان ينتقض بالوجوب
والامتناع طردا اي شمولا لانه اذا اريد بالتقابل الوصفي فالوجوب مع مقابله الوصفي شامل للجميع فلا اشكال وكذا الاشكال
بالامور المختصة لعدم الشمول لانها وان كانت بين هذه الامور مباينة ومخالفة لكن ليس بينهما تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا
والمعتبر في الامور العامة ما كانت شاملة مع مقابله الوصفي قوله فتامل اشارة الى ان البعض من الامور الخاصة باق لعدم تحقق
التقابل الوصفي بينهما اذ هو كما عرفت عبارة عن ذكر احدهما في مقابلة الآخر وكون الشيئين اثنين عن الاجتماع في محل
لذاتيهما او لامر عارض ولا شك ان الامور الخاصة يذكر احدهما في مقابلة الآخر كالحدوث والقدم المختصين بالواجب
والممكن عند اهل الحق وانهما اثنينة عن اجتماعهما لامر عارض وهو خصوصيتهما بما يخصص وذلك ظاهر فافهم قال في حاشية
الاخرى ايضا لا تقابل بين الوجوب المطلق والوجوب بالغير وبين الامكان الذاتي وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع
بالغير وبينه فيلزم خروجه انتهى الظاهر من قوله وايضا ايراد آخر بالنظر الى عدم التقابل كما كان المذكور اولا بالنظر الى
عدم الشمول ومن جعلهما من تتمة الحاشية المذكورة سابقا بقوله وان اعتبر كل اثنين متقابلا واحدا اه فقد خالف الظاهر
فالحاصل انه لا تقابل بين الوجوب المطلق والوجوب الغيري وبين الامكان وكذا التقابل بين الامتناع المطلق والغيري
وبين الامكان وكذا لا تقابل بين الامتناع المطلق والغيري وبين الامكان الذاتي والمنفي مطلق التقابل اصطلاحيا
كان او عرفيا او بمعنى مطلق المباينة في الوجود فاذا لم يكن التقابل بينهما فكيف يصدق على الامكان انه مع مقابله شامل
للجميع وايضا نفسه غير شامل لان الامكان لا يكون شاملا للجميع لا بنفسه ولا مع مقابله اذ ليس له مقابل يشمل معه فلا يدخل في
الامور العامة وفي بعض النسخ فيلزم خروجها وهذه غير شامل ظاهره لان المبين فيما سبق لانه لا تقابل بين الوجوب
والامتناع وبين الامكان وغيرهما لا يصلح ان يكون مقابلا له فلم يكن للامكان مقابل اصلا فيلزم خروجه من التعريف كما عرفت
فصح تفريع لزوم خروجه بتذكير الضمير وارجاعه الى الامكان واما على تقدير تانيثه كما في النسخة الاخرى فيكون معناه
انه لا تقابل بين الوجوب والامتناع وبين الامكان وغير الامكان لا يصلح لكونه مقابلا لكل منهما فكيف يصدق على كل منهما
انه مع مقابله يشمل الجميع اذ ليس له مقابل اصلا فخرج الوجوب والامتناع والامكان من الامور العامة فصح وجه تانيث
الضمير لكن الحصر غير مانع ظاهر لان كل واحد من الوجوب والامتناع مقابل للآخر ايضا وانهما بالمعنيين الاعميين يشملان
جميع المفهومات قال الاستاد المحقق قدس سره في حاشيته يمكن ان يقال ان الامكان العام لا شك في كونه من الامور العامة
لشموله جميع المفهومات على الاطلاق واما الامكان الخاص فانما يبحث عنه في الامور العامة لانه نوع من العام والبحث
كما يقع عن الموضوع كذلك يقع عن نوعه ايضا كما هو كذلك المخلص عن الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان الاول
نوع من الوجوب المطلق الشامل للوجوب الذاتي والوجوب بالغير ولا شك انه شامل لجميع الموجودات فان الشيء ما لم يجب
لم يوجد بل لجميع المفهومات اذا اخذ الوجوب اعم من وجوب الوجود او وجوب العدم فان شيئا من المفهومات لا يخلو عنه
وكذلك الامتناع فان مطلقه لا شبهة في شموله لجميع المفهومات اذ ما من مفهوم الا وله امتناع من وجه والامتناع الذاتي
لما كان نوعا من مطلق الامتناع فيبحث عنه في الامور العامة فافهم قوله فيه اشارة اه اي في قول المصنف اذ قد

اوردنا الكلام من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة اشار الى
ان الامور العامة محمولات المسائل كالامور الخاصة وجه الاشارة ان ظاهر كلام المص ان ايراد الامور العامة في باب على حدة
كايراد الامور الخاصة في ابوابها والامور الخاصة محمولات المسائل في فنها فعلم منه ان الامور العامة التي يقع محمولات
المسائل التي يقع محمولات المسائل في فنها فكانت الامور العامة مشتقا لان الحمل المعتبر في المسائل هو الحمل بالمواطاة اي
ما يكون بدون ذو وفي المبادي لا يصلح لحمل المواطاة اذ لا يحمل الا بالاشتقاق فلا يكون الامور العامة الواقعة محمولات
المسائل بالحمل المعتبر فيها مبادي فغرض المحشي من هذا الكلام الاعتراض على المص بانه يفهم من كلام ان الامور العامة مشتقات مع انها
ليست كذلك لانها مبادي الفن ولك ان تقول ان الامور الخاصة قد يكون موضوعات الفن فلا يلزم من تمثيل حال الامور العامة
بالخاصة عدم وقوعها موضوعات اصلا والفن لا يلزم من التمثيل ان يكون مماثلا في جميع الاحوال لجواز ان يكون التمثيل
في ايراد الامور العامة في باب على حدة لا في امور اخرى وايضا اذا احتمل الكلام لوجوه صحيحة فارجاعه الى الوجه الفاسدة
ليتوجه الاعتراض عليه بعيد من شان المحصلين ومن وجوه صحيحة ما قال الاستاد المحقق قدس سره ان الاحوال الخاصة كالاحوال
الواجب تعالى مثلا احوال نظرية يمكن ان يطلب ثبوتها بالبرهان لكون الواجب تعالى فانه قضية نظرية يصلح لان يقع مسئلة
من مسائل الفن وكذا سائر الاحوال الخاصة يمكن ان يطلب ثبوتها لموضوعاتها بالدليل او التنبيه فيستعلم من يرجع اليها فالغرض العلمي
يتعلق بها بان يحمل تلك الاحوال محمولات القضايا النظرية ثبوتها ويطلبها بالبرهان واما الامور العامة كالامكان والوجوب
والتشخص فهي بديهي الثبوت لموضوعاتها الا ترى ان قولنا الاشياء موجودة ومشخصة قضايا بديهية لا يصلح لان يتعلق
الغرض العلمي بها وان يجعل مسئلة من مسائل الفن اذ البديهيات لا يكون مسئلة العلم اصلا فكذا حال سائر الامور العامة واذا كانت
ثبوت نفس ذواتها لموضوعاتها بديهيا فلا يتعلق البحث منها على طريق المحمولية بل بعد التتبع والفحص تظهر ان بعض الاعراض
الذاتية اللاحقة لها نظرية قابلة للبحث مثل البداهة والاشتراك والزيادة للوجود وغير ذلك فلم يتعلق الغرض العلمي
بالامور العامة الا بان يجعل الموضوعات فيها ويثبت لها تلك العوارض الذاتية النظرية واذا تقرر هذا فنقول ان مراد
المص ان كلا من الامور الخاصة اذ قد اوردناه في بابها على وجه يتعلق الغرض العلمي بها فلم يبق الا الامور العامة فاوردناها
في بابها وهذا هو المراد من كلام المص واعتراض المحشي بانه يلزم يكون موضوع الامور العامة محمولات المسائل في غاية السقوط قوله
لا يخفى اه حاصله انه يلزم مما يشير اليه كلام المص من كون الامور العامة محمولات المسائل ان يكون موضوع فن الامور العامة
وهو الامور العامة محمولات المسائل الا انه اعتراض بانه يلزم كون موضوع الفن محمولا ولا يصح لكان موضوع العلم لا يكون
محمولا لكن قال في الحاشية ليس المقصود منه الاعتراض فانه جائز لا باس به انتهى فالحاشية يدل على ان قوله لا يخفى ليس اعتراضا
بل بيان للواقع ولا باس بكون الموضوع محمولا وقد شنع عليه الاستاد المحقق قدس سره بان موضوع الفن لا بد ان يكون معروضا
والمحمول بخلاف ذلك بل يكون مبحوثا ومطلوبا بالدليل او التنبيه فما هو موضوع فيه كيف يكون مبحوثا ومطلوبا فيه واعتذر عنه
بحر العلوم دام فيوضه عن هذا التشنيع بان الموضوعات اذا كانت متكثرة ويكون كل منها عارضا لجزء من الموضوعات فانه
يقع محمولات المسائل لكونها اعراضا ذاتية وهذا كما في موضوع المنطق فان بعض المعقولات الثانية اعراض ذاتية لبعض فيكون

صحته م

فيكون محمولة لما يقع موضوعه في المسائل تلك بعينها لاحتياج امر وعارض لامر عام آخر كالممكن فيقع محمولا وكالوجود فانه
امر عام وعارض لامر عام آخر كالكلي الطبيعي فيقع محمولا في مسئلة تكون الكلي موضوعا وهكذا فصح ان يقع موضوعات
هذا الفن محمولا لمسائله ان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية اقول وبالله التوفيق ان كلام المحشي فيه اشارة الى ان الامور التي هي
محمولات المسائل اه ظاهره يدل على ان الامور العامة ايضا يقع محمولات مسائل فيها كالتي صرح واذا لم يكن قوله لا يخفى اعتراضا
بل تجويزا فصار معناه ان كون موضوع عن الامور العامة محمولا في فنها لا باس به ولا يخفى انه في فن الامور العامة يبحث
عن احوالها الثابتة لها كالاشتراك والزيادة والبداهة الثابتة للوجود مثلا عن ذواتها وثبوتها لغيرها فكيف يصح وقوعها
محمولات لمسائل فيها والا يلزم ان يكون المحمول هو الموضوع وان صح ان يقع محمولات لمسائل من آخر والبحث عن بعض
المعقولات الثانية العارضة لبعض آخر من حيث انه معقول ثالث عارض للمعقولات الثانية الواقعة موضوعا للمنطق
لا عن ذاتها فالمعقولات الثانية لم يقع محمولات المسائل بل المحمول هو المعقول الثالث في المنطق فموضوع الفن لم يقع محمولا
وكذا الوجود والامكان عارضا للكلي الطبيعي ومحمولا في مسائله فيكون الكلي موصوفا فيها لكن ليس محمولا في فن الامور العامة
اذ لا يبحث فيها الا عن احوال الوجود ومن حيث انه من عوارض الكلي الطبيعي فالتشنيع باق كما كان والاولى ما قال

في الاعتذار م

البعض من ان هذا مبني على ارجاع مسائل الفن الى مسائل العلم بالتاويل المشهور في مسائله بان قولهم الوجود زائد مثلا يرجع
الى ان الممكن موجود بوجود زائد لكن هذا الارجاع غير صحيح فتفكر وفي بعض الحواشي ان المراد بمحمولات المسائل هو الاعراض
الذاتية اذ من شانها انها يقع محمولا لها لان بينها مسائل موجودة وهي محمولاتها اذ لم يحمل الامور التي هي على الموجود من حيث
هو موجود فقط وانما جعلت موضوعات في ابوابها وحملت اعراضها الذاتية عليها وهذا يوافق ما قال في حاشية الحاشية
ان هذا الفن مسمى بالعلم الكلي والفلسفة الاولى وهو من فنون ما بعد الطبيعة وقد تقرر في موضعه ان موضوعات المسائل
قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم وموضوعات فن الامور العامة من هذا القبيل فانها اعراض ذاتية لموضوع علم ما بعد الطبيعة
اي الموجود من حيث هو موجود وكذا فن سماع الطبيعي الذي هو من فنون العلم الطبيعي موضوعات مسائله من الزمان
والمكان والوضع والجهة ولعلها براعاة اعراض ذاتية لموضوع العلم الطبيعي اي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي انتهى فظهر
من هذه الحاشية ان موضوعات مسائل باب الامور العامة هي بنفسها اعراض ذاتية لموضوع العلم الالهي وهو المراد بقول
المحشي لا باس بكون موضوع الفن محمولات المسائل اي عوارض ذاتية لموضوع العلم اذ هو كثير الوقوع ولك ان تقول ان
لفظ المحمول اذا اطلق بدون الاضافة فارادة الوصف الذاتي عنه لا باس بها واما اذا اطلق مع الاضافة كما وقع في هذا
المقام فلا يخلو عن بعد قوله والحق ان المبادي والمشتقات اه اشارة الى دفع تخصيص الامور العامة بالمشتقات كما اختاره
المحقق الدواني في حله ان المبادي والمشتقات كالوجود والموجود والامكان والممكن كليهما امور عامة اذ المتبادر
من التناول الماخوذ في تعريف الامور العامة ممن اذا عرفت بما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة او الاثنين او صرحا اذا
عرفت بما يتناول الثلثة او الاثنين مطلق الحمل اي ويكون محمولا على ما يتناوله سواء كان بالحمل المواطاة او بالاشتقاق
ولا يختص بالاول فيشمل المبادي ايضا لكونها محمولات بالاشتقاق نعم المتبادر من لفظ الحمل الحمل بالمواطاة لكنه ليس

موضوعا في التوليف وما هو في التوليف فالمتبادر منه مطلق الحمل الشامل للمواطاة والاشتقاق فالحمل على الحمل بالمواطاة تخصيص
بلا مخصص فظهر ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة فان قلت ان الحكمة باحثة عن احوال الموجود وانت الخارجية والمبادي
ليست موجودة في الخارج فكيف يكون الامور العامة المبحوثة عنها في الحكمة قلت ان الامور العامة انما هي مفهومات ومفهومات
المبادي والمشتقات كلاهما سيان في عدم وجودهما في الخارج فلا فرق بينهما ليخرج احدهما دون الآخر لا يقال ان المشتقات والكل
انتزاعية لكنها موجودة بوجود منشأ انتزاعها والوجود الخارجي اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بمنشأ انتزاعه لانا نقول
ان المبادي ايضا موجودة بهذا الوجود الوهمي وما يبحث عنه تحميل الامرين اه حاصله ان ما يبحث عنه في فن الامور العامة تحتمل
المبادي والمشتقات فلا حصر على المبادي على ما هو الظاهر ولا على المشتقات كما ذهب اليه البعض كلاهما امور عارضة قال الاستاد
الاستاد قدس سره قوله وما يبحث عنه تحميل الامرين ثم فان المسائل المذكورة في هذا الفن كلها راجعة الى المبادي والارجاع الى
المحمولات تكلف بعيد لا يتحمله المقام فان الامور العامة التي هي اعراض ذاتية لموضوع هذا العلم موضوعات لفن الامور العامة
فلا يصح التاويل وكيف يصح تاويل موضوع الفن بحيث يصير محمولا خارجا عن الموضوعية انتهى والظاهر هو الاول اي المبادي
او موضوعات فن الامور العامة نفس المبادي كقولهم الوجود زائد والامكان وغير ذلك وبقي البعض وجه الظهور بان المشتق
يشتمل على شيئين نفس مفهوم الصيغة الموضوع لها المشتق ومفهوم المبدا والاول لا يبحث عنه في الحكمة لتعلق البحث به
في علم اللغة فلم يبق الا مفهوم المبدا فيكون هو مبحوثا عنه فظهر ان الامور العامة هي المبادي وبهذا يندفع ما اورد عليه من ان
ذكر المبادي لا يدل على ارادتها لان كثيرا ما يذكر المبادي ويراد بها المشتقات وجه الدفع ظاهر مما ذكرنا من عدم صلاحية مفهوم
صيغة المشتق للبحث في الحكمة بل هو من وظائف اللغة وقد يقال بان الامور العامة من العوارض اللاحقة لموضوع العلم فاذا صارت
محمولات مسائله يكون مشتقات واما في فن الامور العامة فهي موضوعات لهذا الفن فلا يجب كونها مشتقة بل هي مباد كما هو
والارجاع الى المشتقات تكلف بلا ضرورة داعية اليه فالامور العامة مباد وموضوعات لفنها وثبت في هذا الفن الاعراض
الذاتية لها ومن قال بانها محمولات والكائنات في اللفظ موضوعات واول قولهم الوجود زائد الى ان الممكن موجود بوجود زائد
فقد ضل سواء السبيل اذ المسائل ما يطلب بالدليل وهي لا يكون الا نظرية وثبوت الامور العامة للاشياء بديهي فكيف يكون مسئلة
مبحوثة عنها والا يلزم تدوين البديهيات فان قلت ثبوت الامور العامة والكائنات بديهيا لكن ثبوتها مع عوارضها نظرية
اذ ثبوت الوجود للموجود بديهي لكن ثبوت الوجود مع قيد الزيادة نظري والمبحوث في فن الامور العامة انما هو هذا
القيد لا المطلق قلت الزيادة انما هي صفة بالذات للوجود وثبوتها للموجود بواسطة الوجود فاذا صح البحث عن زيادة
الوجود وهي ثابتة للوجود ومن عوارضه فصار البحث عن عوارضه فهو الموضوع حقيقة وان لم يجعل في اللفظ فافهم قوله وعبارة
البعض يدل على الثاني اه اي على كون الامور العامة مشتقات كعبارة صاحب هداية الحكمة فانه فسرها بالمشتقات اذ قال فصل
في الكلي والجزئي وفي الواحد والكثير ولم يقل في الوحدة والكثرة وكذا بعض عبارة التجريد كاتحاد مفهوم نقيضه في دليل
اشتراك الوجود بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
قال المحقق الدواني في حاشية القديمة لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد

زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه عدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه هو اللاموجود وهذا بعينه
القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات فعند البعض مشتقات واولوا المبادي بالمشتقات وهذا التاويل
في بعض المسائل كقولهم الامكان عند الحاجة او الحدوث غير لا يصح عند العقل السليم ولا يخفى عليك ان الحكم الكلي من الحاجة نبين
غير [illegible] والتتبع في مسائل الفن ان بعضها يرجع الى المبادي كما عرفت في الوجود وبعضها في المشتقات اذا كان
افراد ما صدقاتها كقولهم المعدوم ليس بشيء وبعضها المشتقة كالمعلول وبعضها في حكم المشتق كالعلة والماهية مما يكون
راجعة الى المشتقات وبعضها يشتمل على القسمين كالوجوب والامكان والوحدة والكثرة والقدم والحدوث فينظر في
ابواب هذه الامور فهذا البيان يدل على ان المبادي والمشتقات كلها من الامور العامة قوله ثم ان العام مقدم على
الخاص الخ حاصله لما كان الموقف الثاني في الامور العامة ومقدما على الامور الخاصة فلا بد من تبيين وجه تقدمها ولا يكفي
قوله فلا بد لها من باب على حدة ما لم ينضم اليه امر اخر متمم لهذا الكلام فيظهر به وجه تقديم الامور العامة على الخاصة فمتممه
ان العام متقدم على الخاص طبعا اذ الخاص محتاج الى العام وتقدم المحتاج اليه على المحتاج هو التقدم الطبعي فصار العام مقدما
بالطبع فقدم باب ذكر العام على باب ذكر الخاص ليوافق الوضع اي ترتيب ذكرهما الطبع اي ما يقتضيها الطبع والعام المقتضي
التقدم بالطبع كما عرفت فذكره مقدما اولى ليناسب الوضع الطبع فلذا ذكر الامور العامة قبل الامور الخاصة قال في الحاشية
تقدم العام على الخاص تقدم اخر سوى التقدمات الخمس المشهورة فانها بالنظر الى الوجود وهذا التقدم لا بالنظر اليه صرح به
المحقق الطوسي في نقد التنزيل انتهى هذا دفع دخل مقدر وهو ان التقدم الطبعي من التقدمات الخمس المشهورة التي
بالنظر الى الوجود والعام منهم لا وجود له قبل الخاص كيف يكون مقدما عليه تقدما بالطبع وجه الدفع ما اشار اليه المحشي
في الحاشية من ان المراد بالتقدم الطبعي ههنا اعم من الاصطلاحي يعني ما يحكم العقل بتقدمه سواء كان بحسب الوجود او لا فتقدم
العام على الخاص سوى التقدمات المشهورة وليس بالنظر الى الوجود وليس هذا التقدم كتقدم اجزاء الماهية عليها فانه وان كان
مع قطع النظر عن الوجود وحلوله فيهما سواء وسا لكن لا يجري في مطلق العام اذ العرضي لا يتصور فيه هذا التقدم ولو حمل هنا
العام من قبيل تقدم اجزاء الماهية لاختص بالعام الذاتي قوله كانه اراد به الى اخره اشار بلفظ كان الى ان هذه الارادة
غير ظاهرة من العبارة اذ الظاهر منها ان المقدمة يشتمل على تقسيم المعلومات الى معروضات الامور العامة والمعروضات تقدم
على العوارض فيجب تقدم ما يشتمل عليها على العوارض فيرد عليه الظاهر انه لا يدل على الوجوب فان ذكر المعروضات يفيد
صحة معرفة الامور العامة من معروضاتها ولا يجب تقدمها بالذكر والا لوجب في جميع الكتب مع انه ليس كذلك فقال المحشي كانه
اراد الشارح ان تحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها الا انها لا تحصل بدونها وذلك لان المعروضات منشأ
لانتزاعها ومعرفة منشأ الانتزاع يفيد معرفة الاوضاع الانتزاعية فمعرفة معروضات الامور العامة التي هي منشأ
لانتزاعها تفيد معرفتها فيصح ان يجعل ما يشتمل على التقسيم الى المعروضات طائفة من الامور العامة مقدمة لمباحث الامور
العامة كالتقسيم الى الموجود والمعدوم والواجب والممكن والقديم والحادث مثلا فهذا التقسيم يشتمل على المعروضات
الامور العامة اذ الوجود عارض والموجود معروض وكذا العدم عارض والمعدوم معروض وقس على هذا غير ذلك فمن اراد
علم العارض ثم علم المعروض من حيث المعروضية يحصل لها زيادة المعرفة بالعارض باعتبار من علم العارض فقط فهذا التقسيم
المعلوم الى بعض معروضات الامور العامة من حيث انها معروضات جعلها مقدمات لباب الامور العامة فاتقلت

م

ان الشارح قال المقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة وتقديم ذكر الموضوعات على العوارض ليس بواجب فكيف يجب
تقديم ما يشتمل على التقسيم اليها فلا يصح قوله يجب تقديمها فاشار المحشي لدفع هذا الاعتراض بقوله فالاولى الخ حاصله ان
المراد بالوجوب الاولوية فصار معناه الاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى موضوعات طائفة من الامور العامة في مقدمة مباحثها
قال في الحاشية اشار الى ان في عبارة الشارح الوجوب بمعنى الاولوية واضافة التقسيم الى المعلومات اضافة الى الادنى ملابسة اي
المقسم وقوله الى موضوعاتها بالياء التفسيرية لا بالباء الجارة انتهى حاصل هذه الحاشية دفع الايرادين الاول ما اورد من ان قول
الشارح لا يصلح دليلا لوجوب التقديم كما هو الظاهر من عبارته ولا يصح دليلا له اذ لا يثبت بهذا الوجوب كما عرفت وانما يثبت
الاولوية والايراد الثاني ان قول الشارح تقسيم المعلومات الى موضوعاتها وكذا قوله في قسمة المعلومات غير صحيح اذ المقسم هو المعلوم
وهو مفرد لا تعدد فيه اصلا والتعدد انما هو في المقسم فكيف يصح قسمة المعلومات نعم لو قال تقاسيم العلوم لصح وبيان دفع
الاول ان الوجوب بمعنى الاولوية ولا شك في اولوية تقدم ذكر الموضوعات من حيث هي موضوعات على العوارض واما بيان دفع
الثاني فبان المراد بالمعلومات الاقسام وقوله الى الموضوعات تفسير المعلومات فمعناه ان المعلومات هي الموضوعات وقوله
لفظ الى قبل الموضوعات ليس حرف جر بل حرف تفسير وهو اي بالالف والياء التحتانية لا بالالف واللام فالتقسيم والقسمة مضافان
الى الاقسام لا الى المقسم الذي هو المعلوم المفرد وذكر المقسم متروك فصار معناه ان تقسيم المعلوم الى المعلومات التي هي موضوعات
للامور العامة وانما اضاف الى الاقسام لمزيد اهتمام بها لانها يبحث في هذا الفن عن احوال عوارضها العامة وتفسير الاقسام
بالمعلومات ان الكمال الاتري يتعلق بعلمها واما تحققها بنفسها فلا كمال فيه ما لم يتحقق العلم بها فدفع الايراد وهذا انما هو
على النسخة توجد فيها لفظ اي التفسيرية واما على اكثر النسخ التي ليست فيها اي التفسيرية بل الى الجارة فلا يندفع الايراد
بهذا التوجيه لان مدخول الى ح هي الاقسام والمعلومات يكون مقسما فيلزم ما مر والتوجيه ح ما قيل من انه قد يكون جمع المضاف اليه
باعتبار حال المضاف كما يكون تثنية المضاف اليه باعتبار حال المضاف كما وقع في قوله تعالى قاب قوسين او ادنى فانه في الاصل
قاب قوس على ما نقل في الصحاح فالتقسيم الى المعلومات كانت تقسيمات فجمع المعلومات بجمعها كما ثني قوسين بحسب تثنية القاب
المضاف الى القوس وما قيل من انه قياس في السمعيات مدفوع بان القياس الممنوع في اللغة هو ان يقاس على اللفظ الموضوع
في اللغة بمعنى لفظ اخر يوجد فيه ذلك المعنى ان هذا اللفظ ايضا موضوع لذلك المعنى كلفظ الخمر فانه موضوع لماء العنب المخمر وفي النبيذ
ايضا فهذا القياس باطل واما فيما نحن فيه ليس كذلك بل حاصل التوجيه المذكور ان المضاف والمضاف اليه لخصوصية اتحاد ما بينهما
الاخر كما يحذف احدهما ويقام الاخر مقامه كذا اعطي حال احدهما من التثنية والجمع للاخر كما في الاية الكريمة وهذا المجاز ولا يشترط
في المجاز سماع الجزئيات بل يجري القياس فيه فان قلت انه في المجاز وان لم يشترط سماع الجزئيات لكن لابد من سماع الانواع من
انهم يطلقون السبب على المسبب وبالعكس وان لم يسمع انهم يطلقون العنب على المطر وبالعكس واما جمع المضاف اليه بالمضاف
لم يسمع من العرب فهو نوع اخر لا يقاس على انواع المجاز التي تذكر في كتب العربية اذ هذا النوع ليس من جزئيات هذه الانواع
فكيف يصح التوجيه المذكور قلت لما علم من الاية حال التثنية وبين المضاف والمضاف اليه شدة الامتزاج فاذا صح تثنية
المضاف اليه بحسب تثنية المضاف فيقاس بالنظر الى شدة الامتزاج حال الجمع عليه فلا مانع لهذا القياس ولك ان تقول ان التثنية
والجمع نوعان متباينان لا يصح قياس احدهما على الاخر وما سمع في اللغة لا يتجاوز عنه والمسموع فيما نحن فيه الاية الكريمة
التثنية فكيف يقاس عليه النوع الاخر وهو الجمع وشدة الامتزاج لا توجب صحة اطلاق احوال المضاف على المضاف اليه ودعوى الاستقلال

وقد يقال في التوضيح ان ههنا تقسيمين تقسيم المعلوم المقسم وتقسيم اقسام وهي الف معلومات فايراد المقسم جمعا بالنظر
الى تقسيم الاقسام صحيح وفي حاشية بحر العلوم دام فيوضه الصواب ان يقول تعريفات المعلومات صحيحة والجمعية باطلة قوله ولا يتوهم
انه كون المبادي اه اي من تقسيم المعلومات الى موضوعات الامور العامة وجه التوهم ان ما نقل اليه المعلوم فهو موضوع للامور العامة
كالموجود والمعدوم والموضوع لا يكون عين العارض فالموجود والمعدوم لا يكونان من الامور العامة وما لم يكونا منها ونسبة
سائر المشتقات اليهما واحدة فعلم ان سائر المشتقات التي هي الموضوعات لا يكون من الامور العامة فالامور العامة لا يكون
الا المبادي وجه اندفاع التوهم ان المشتقات فهي ليست داخلة في الامور العامة ولم تقل بدخولها احد واما مفهوم المشتقات
فهو من عوارض المصداقات فصار من العوارض كالمبادي فالمشتقات والمبادي كلاهما من الامور العامة واشتبه على
المتوهم مصداق المشتقات بمفهوماتها فزعم انها موضوعات الامور العامة لا عينها وليس كذلك قوله فسر المعلوم بذلك اه اي بما
من شانه ان يعلم بهذا التفسير ليس لادخال ما لا يتعلق العلم بالفعل اذ هو داخل بدونه فانه في علم الله تعالى ومعلوم معلوم بالفعل
بل للتوافق ما ذكره المصنف في تقسيم الحكماء بقوله فيما بعد فقالوا ما يمكن ان يعلم فالشارح فسر المعلوم ههنا بما من شانه ان يعلم للتوافق
تفسير المعلوم فيما بعد فتفسير الشارح ليس الا للموافقة لا لشيء آخر بهذا القول دفع توهم من يتوهم ان تفسير الشارح لادخال
ما لا يتعلق به العلم بالفعل في الموجود والمعدوم اذ لولا التفسير لخرج منهما مع انه منهما فاورد عليه بان المنقسم ليس معلوم الان
فقط بل اعم من ان يكون معلوما في القوى العالية او القاصرة ومعلوم الله تعالى معلوم بالفعل ولا يخفى كونه موجودا او معدوما
لان القوم يطلقون هذين اللفظين عليه ايضا فما الحاجة الى هذا التاويل لان علم الباري تعالى متعلق بجميع الاشياء وكلها معلومة
له وليس فيه جهة القوة ليفسر بهذا الادخال ما في القوة وجه الدفع ما علمت في تقرير قول المحشي من ان هذا التفسير للموافقة
لما ذكره المصنف في تقسيم الحكماء لا للادخال ما يتوهم المتوهم ليرد الايراد فان قلت ما الدليل على ان هذا التفسير للموافقة قلت
سوق كلام المصنف يدل على ان التفاوت بين المتكلمين والحكماء بالنظر الى هذا التقسيم اما المقسم فهو واحد والا لم يتم المقابلة
بينهما ولايق ان علم الكلام يبحث فيه عن احوال العبد ومعلوم لقدر الطاقة البشرية اذ معلومات الله تعالى غير متناهية لا يمكن
الاحاطة بها ليبحث عنها ومعلوم العبد كله ليس بالفعل فلذا فسر بما من شانه ان يعلم كما وقع من الشارح فيما يمكن ان يعلم كما في المصنف
في تقسيم الحكماء لانا نقول دعوى التخصيص لا يقبله العقل السليم بلا حجة وكون معلومات الله تعالى غير متناهية لا ينافي الاحاطة
على سبيل الاجمال وهذا القدر يكفي والادراك يحيطها على سبيل الاجمال بحيث لا يشذ عنه شيء منها وقال البعض هذا التفسير
للتنبيه على ان المعلومية ليست معتبرة في الموجود والمعدوم حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان الموجود موجودا والمعدوم
معدوما قوله واراد بالعلم العلم بوجه ما اه يحتمل ان يكون دفع دخل مقدر بان العلم حقيقة انما هو العلم بالكنه والمعدوم لا كنه
له فلا يشمله المعلوم فكيف صح تقسيمه اليه وجه الدفع ان المراد بالعلم ههنا اعم من العلم بالكنه والعلم بالوجه والمعدوم وان
لم يكن له كنه لكن له وجه ويدل على هذه الارادة قول المصنف في تقسيم الحكماء ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار فان قلت الوجه ما يكون مرآة
لذي الوجه والمعدوم لا وجود له اصلا وهو نظير الحقيقة فكيف يثبت له الوجه قلت العنوان الذي يتعرض به بوجه لهذا المعدوم
كاجتماع النقيضين او شريك الباري فهذه العنوانات من وجوه المعدومات فيمكن تصورها بهذا الوجه قوله قدم العدمي على
الوجودي اه اي قدم التعريف الذي فيه عدم وهو ما لا يكون له تحقق على الوجودي الذي ليس فيه عدم وهو ما يكون له تحقق

ولم ينعكس الامر لانه نظر الى تقدم العدم على الوجود اذ عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء لا بالزمان لانهم قائلون
بقدم العالم فليس عدم كل العالم مقدما على وجوده اذ العقول ايضا من العوالم فرقا بينه للعدم نعم كلاهما مالكه الذات فجوز العدم
بحسبه والبقاء والثاني متحقق بالنظر الى العالم وسابق بالزمان عند المتكلمين لانهم قائلون بالحدوث الزماني للعالم فيكون
معدوما في زمان وموجودا في زمان آخر فظهر سبقية العدم على الوجود اما مسبوقية الوجود عن العدم فلذا فالمسبوقية بالذات
عبارة عن الحدوث الذاتي والمسبوقية بالزمان عبارة عن الحدوث الزماني قال في الحاشية العدم مقدم في جميع الممكنات
بحسب الذات وفي بعضها بحسب الزمان ايضا عند الحكماء وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين فان العالم عندهم
حادث والحدوث منحصر في الحدوث الزماني عندهم انتهى حاصله ان العدم مقدم في جميع الممكنات بحسب الذات فقط سواء كانت
مجردة او مادية اذ كلها مالكه الذات في نفسها واما الماديات سوى الافلاك كالحوادث اليومية مثلا فلعدمها تقدم زماني ايضا
على وجودها اذ هي كانت معدومة في زمان سابق على وجودها وكان فيه عدمها ولا وجود لها فيه فاذا صارت موجودة في زمان
آخر صار الوجود في زمان متأخر عن زمان العدم فلعدمها تقدم ذاتي وزماني على وجودها واما عند المتكلمين فليس الا التقدم
واحد وهو التقدم الزماني للعدم على الوجود اذ كل العالم حادث زماني لوجد بعد العدم والحوادث منحصر في الحدوث الزماني اذ ليس
عندهم شيء من الممكنات يكون قديما بالزمان لانهم ينكرون العقول على الترتيب الذي بينه الحكماء فان قلت ان صفاته تعالى
غيره عندهم والعالم ما سوى الله تعالى فيكون من العالم وهي قديمة فكيف يكون كل العالم حادثا بالحدوث الزماني عندهم قلت المراد
بالعالم ما سوى الله تعالى وصفاته اذ الصفات من لوازم الذات فهي تعد من جملة الذات لا شيء آخر مباين الذات فكل ما سوى الله
تعالى وصفاته حادث زماني عند المتكلمين قوله وذلك اي التحقيق التبعي بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت
الواسطة في العروض ما يكون واسطة في ثبوت العارض للشيء بان يكون الواسطة موصوفا حقيقيا بهذا العارض وذو الواسطة مجازا
لا يثبت له العارض في نفس الامر كالسفينة فانها واسطة لثبوت الحركة لجالسها لكن السفينة موصوفة للحركة حقيقة وهي متحركة اذ
ليس للجالس حركة اصلا في نفس الامر انما هو قاعد فيها وساكن في نفس الامر ويثبت حركة السفينة الى جالسها بالمجاز والواسطة
في الثبوت ما يكون واسطة لثبوت العارض للشيء بان يكون ذو الواسطة والواسطة كلاهما متصفان بهذا العارض في نفس الامر
كحركة اليد للحركة المفتاح فان اليد والمفتاح كلاهما متحركان في نفس الامر وحركة الواسطة حركة الاول اذ يكون ذو الواسطة موصوفا
للعارض وان لم يكن الواسطة موصوفا له كالصباغ يصبغ الثوب فانه واسطة لثبوت الصبغ للثوب والصبغ عارض للثوب وليس
بعارض للواسطة وهو الصباغ فالمراد بقول المص في توقيف الحال ما لم يتحقق بتمامه اي بواسطة الغير بان يكون الغير واسطة في
العروض بحيث يكون الغير واسطة في الثبوت بان يكون للحال تحقق في نفس الامر ويكون في تحققه تابعا للغير وكلاهما يكونان
متحققان في نفس الامر والا اي وان كان المراد الواسطة في الثبوت يلزم ان يكون الاحوال اعراضا لان العرض كالسواد مثلا
له تحقق في نفس الامر وتحققه تابع لتحقق محله واذا وجد هذا المعنى في الاحوال صارت اعراضا فان قلت ان توقيف الحال على تقدير
ارادة الواسطة في الثبوت يصدق على الاعراض فيلزم كون الاعراض احوالا فلم يحكم ان يقول يلزم كون الاعراض احوالا مع انه
قال بالعكس وانما يلزم هذا اذا كان تعريف العرض صادقا على الاحوال وليس الكلام فيه قلت مقصود المحشي التنبيه على لزوم
مساواة العرض والحال وعينية الاول للثاني وهذا اشد استحالة من دخول الاعراض تحت الاحوال كما يظهر لك بالرجوع

الرجوع الوجه ان هذا وجه اختيار هذه العبارة دون العكس واورد البعض عبارة جامعة بين كون الاعراض احوالا
والاحوال اعراضا مع الاشارة الى مخالفته الثاني بانه قال يدخل الاعراض في الحال بل يكون الحال عرضا فظهر ان الاقسام عندهم ثلثة
المعدوم والموجود والحال والاعراض ليست من الاحوال اذ هي من اقسام الموجود والاحوال ليست موجودة ولا معدومة وقال بحر العلوم
دام فيوضه ان المراد بالواسطة في الوجود موجودية الاشياء بمنا شيها فان من الاشياء ما له ذات متقررة في الاعيان تترتب
عليها اثارها وتنتهي اليها احوالها ومن الاشياء ما ليس له ذات متقررة في الاعيان تترتب عليها احكامها ولها علاقة بالذات
المتقررة فينتزع العقل منها ويصفها بها ومنها ما لا ذات له ولا احكام له ولا شك ان هذه من الانتزاعيات بخلاف الثانية
فانها من الواقعيات فلا بد لها من نحو وجود واقعي اذ الوجود هو المبدأ للاثار وطارد العدم لكن لها وجود بالذات فلها وجود بالعرض
بتبعية المناشي وموجوديتها موجودية هذه الاشياء وبدونها لا وجود لها وهذا هو المعني بالواسطة في الوجود وقال بعض اهل التحقيق
ان معنى التبعية بالوجود كون الشيء موجودا بوجود حاصل لغيره والموجود بوجود له هو الموجود بالذات فالكائن قائما بغيره فهو
الوجود والموجود بوجود حاصل لغيره وهو الحال والسلوب خارجة عنه لا انها موجودة لا بوجود حاصل لها ولا بوجود حاصل لغيرها وفيه
ما فيه والتفصيل بما له وما عليه في حاشية هذا العبد ان شاء الله تعالى والقدر المذكور يكفي لكشف المرام قوله ولا يرد عليه اه اي
على هذا التوجيه على تقدير ارادة الواسطة في الوجود تقرير الايراد ان السلوب ايضا يلزم ان يكون حالا اذ وجود الموصوف فيهما
على وجه يصح انتزاع السلوب عنه فكان وجودها تابعة لوجود موصوفاتها ولها وجودات على سبيل التجوز فصارت متحققة بواسطة
موصوفاتها والواسطة في الوجود فيلزم كونها احوالا مع انها ليست كذلك قوله اذ هم ان يقولوا اه هذا وجه عدم الورود وبيانه ان
القيام بالموصوف والاتصاف معتبر في الاحوال وفي السلوب سلب القيام بالموصوف ولا ان هذا السلب قائم بالموصوف فلو كان قائما به
لكان حالا وليس كذلك فلم يصدق تعريف الحال على السلوب لانتفاء شرطه قوله واطلاق الصفات اه هذا دفع دخل مقدر وهو انه
لو لم يكن في السلوب قيام لم يطلق عليها انها صفات مع انهم يقولون للسلوب انها صفات والصفات يكون قائمة بالموصوفات وهي
متصفة بها فعلم ان في السلوب ايضا قيام والاتصاف وتحققها تابع لتحقق الموصوف وهذا هو الحال فصارت من الاحوال وبيان
الدفع ان اطلاق الصفات عليها ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التجوز وفي هذا الاطلاق لا يقتضي القيام والاتصاف فاطلاق
الصفات لا ينافي خروجها من الاحوال فاخراجها منها بقوله لا معدومة لا بقوله صفة لشيوع اطلاق الصفة عليها ولو بالمجاز قال
في الحاشية فلا يكون الماخفي بتحقق وانما لم يخرج عن تعريف الحال بقوله صفة واخرج بقوله ولا معدومة لشيوع اطلاق الصفة عليها انتهى
ولا يذهب عليك ان خروج السلب البسيط مسلم واما السلب الثابت في الحال الثبوتية اذ هو منتزع عن الموصوف وله قيام به فصار
موجودا بتبعية موصوفه والواسطة في الوجود فكيف يخرج من الاحوال الا ان يقال الكلام في السلوب المحضة واما السلوب الثابتة فكونها
من الاحوال ظاهر فان قلت ان قول الشارح السلوب التي يتصف بها الموجود يدل على ان في السلوب ايضا قياما اذ الاتصاف هو
القيام فكيف صح قول المحشي في السلوب سلب القيام لا قيام السلب قلت ان للسلوب اعتبارين اعتبار القيام واعتبار عدم
فباعتبار الاول يكون من الاحوال ثابتة لموصوفاتها واما باعتبار الثاني فهي سلوب محضة ليست من الاحوال بل من المعدومات فمقصد
الشارح اخراجها بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول الا ان ظاهر كلام الشارح يابا اذ هو قال ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود

فظاهره يدل على خروج السلب باعتبار الاتصاف وهو كما ترى اللهم الا ان يقال معناه ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجود
مع عدم انتزاعها عن هذا الاتصاف قوله مع ان ذلك اه هذا ايضا وجه لدفع الايراد بان هذا المقام مقام التقسيم فدخول احد القسمين
في الاخر غير مضر وانما يلزم الفساد اذا كان المقام مقام التعريف اذ لا بد من اخراج ما عدا المعرف عن التعريف وعدم صدقه على
غيره فدخول ما هو ليس منه مفسد له واذا لم يكن تعريفا فلا اضرار ولك ان تقول ان المقصود من التقسيم ههنا الاقسام المختلفة تميز
احدها عن الاخر فلا بد في كل قسم من قيد يميزه من اخر اذ القسم اخر ويوخذ تعريف كل قسم منهم الا ان يقال هذا ليس من شرط التقسيم
بل من الاستحسان بخلاف التعريف فانهم يشترطون فيه ان يكون جامعا ومانعا فافهم قوله ثم لا يخفى اه الا انه ايراد اخر على تعريف
الحال بان الحال عندهم ماله تحقق تبعا اي بواسطة الغير وهو الواسطة في العروض ولا يخفى ان الوجود حال عندهم فيكون قيامه بالموجود
اولا وبالذات ونفسه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول لان الشيء لا يعرض لنفسه ولو اعتبر التغاير بين الوجود وبين نفسه بان يقال ان
الموجود وجوده عارض وليس نفسه بل مغاير له وعروض هذا الوجود للوجود بواسطة الموجود فلا يكون الواسطة في واسطة في
العروض اذ العارض في الواسطة في العروض لا يكون متعددا اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار لان الاتصاف فيها انما يكون
على سبيل المجاز كما صرحوا واذا اعتبر بين الوجود ونفسه تغاير وثبت عروضه لنفسه بواسطة الموجود صار العارض متعددا اذ
العارض للموجود هو نفس الوجود والعارض بواسطة للوجود هو مغاير له فلم يوجد الواسطة في العروض لفقد شرطه وهو اتحاد العارض
فلا يصدق على معنى الحال فخرج منهم مع انه داخل فيه فانتقض التعريف بالجمع واورد عليه بانه ان كان المراد بعدم التعدد عدمه قبل
العروض فمسلم لكن لا يفيد اذ لا يلزم ان يكون الوجود عارضا لنفسه لان التغاير بينه وبين نفسه بعد العروض وان كان بعد العروض فممنوع
لان الحركة من حيث عروضها للجالس غير الحركة من حيث عروضها للسفينة ولك ان تختار الشق الثاني اذ في الواسطة في العروض
العارض يكون ثابتا للواسطة وانما ينسب الى ذيها الا بالمجاز فليس عارضا له والقول بان الحركة من حيث عروضها للجالس غير الحركة
من حيث عروضها للسفينة ليس بشيء اذ الحركة ليست عارضة للجالس اصلا وانما حركة السفينة ينسب اليه مجازا والتعدد في الحركة
اصلا فان قلت ان عروض الشيء لنفسه جائز كما في الكليات المتكررة النوع والوجود ايضا منها فكيف يقال مطلقا ان عروض
الشيء لنفسه غير معقول قلت عروض الشيء على نحوين الاول ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق ونحوه
مما يتكرر نوعه فهذا العروض ليس بمستحيل والثاني ان لا يكون بينهما تغاير اصلا وهو مستحيل واللازم ههنا اذ في الواسطة في العروض
فليس العارض الذي يعرض الواسطة بعينه لذي الواسطة بلا تغاير اصلا فيلزم عروض الشيء لنفسه من دون تغاير اصلا
وهو ممتنع ومن ههنا ظهر ان المراد بالحال لا المطلق فافهم قال استاد الاستاد اعلم ان المعتبر في الحال عند القائلين به كونه صفة الموجود
والصفة عندهم تابع انتزاعي منه وهذا القدر يكفي للحالية وكون الواسطة في العروض على ما هي عليه المعتبر في معنى الحالية فليس بلازم
فانه لم يفهم من كلامهم القائلين بالحال بواسطة الواسطة كذلك فاعتبار المعنى الزائد في الحالية على خلاف ما فهموه واصطلحوا عليه
بل المذاهب لتعسف بعيد وكون الوجود صفة تابعة انتزاعا عن الموصوف ظاهر ويكفي لكونه حالا انتهى واوضحه الاستاد المحقق
في حاشيته بانه لا يخفى عليك ان الحال عند القائلين به ما يكون صفة لموجود ولا يكون موجودا ولا معدوما ومعنى انه لا يوصف الوجود بالذات
كما يوصف الجواهر والاعراض بل هو معنى انتزاعي ينتزع من الموجود الخارجي فالوجود بالذات يعرض للممكنات دون مفهوم الانتزاعي

الانتزاع اي وكذا لا يكون معدوما بمعنى انه يكون مسلوبا بحيث كسائر المعدومات بل منشأ موجود وهو الحافظ لتحققه الواقع و[ذلك]
ممتاز عن المعدومات الصرفة وهذا هو المراد من نفي العدم والوجود من الحال عند القائلين به وبهذا القدر تم شمول التعريف
للوجود ومعنى تحققه التبعي ليس ما فهم المحشي من الواسطة في العروض بان يكون الصفة عارضة بالذات للصفة وثانيا وبالعرض
لذواتها ان المتكلمين لا يتصور التحقق التبعي بهذا الوجه بل المراد ما عرفت ان الحال عندهم يكون معنى انتزاعيا موجودا من منشأ
يكون موجودا بالذات ومنتزعا عنه وهذا المعنى من التحقق التبعي موجود في الوجود ايضا فانه مأخوذ من الموجود ومنتزع عنه وبالجملة
ان التحقق التبعي المعتبر في الاحوال هو هذا القدر فقط اعني ان يكون المتحقق التبعي معنى انتزاعيا والمنشأ متحققا وموجودا
بالذات ومصححا للاخذ والانتزاع دون ما اصطلح عليه المحشي من الواسطة في العروض فانه يقرع سمعهم لهذا المعنى وح
النقض بالوجود مندفع فان قلت وجوده وتحققه اما منسوب الى الاوصاف الانتزاعية بالعرض او لا ينسب اصلا وعلى
الثاني لم يكن وجود المنشأ مصادقا لنفس الامرية الانتزاعيات فانه اجنبي بالنسبة اليها وعلى الاول معنى النسبة ليس
الا العروض ويلزم عروض الشيء لنفسه في الوجود قلت معنى نفس الامرية الانتزاعيات انها مأخوذة من منشأ متحقق في نفس
الامر من دون اعتبار معتبر واختراع مخترع ولا شك ان الوجود المصدري الذي قلت بحاله كذلك فانه مأخوذ من الشيء
الموجود في سلمنا ان تحقق الموصوف ووجوده لا بد ان ينسب الى الاوصاف المنتزعة بالعرض لكن ليس المراد بذلك التحقق وجود
الوجود المصدري نفسه فانه تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع والانتساب في نفس الامر ان يكون مع قطع النظر عن الاعتبار
بل المراد منه الموجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود المصدري وبالجملة ما يكون منشأ وجود المصدري ويسمى
بالوجود الحقيقي اولا وسواء كان نفس الماهية او غيرها يكون منسوبا الى المصدري الذي كلامنا فيه وذلك لا يقتضي الى عروض
الشيء لنفسه المستحيل فتأمل فيها فانه دقيق وبالتأمل حقيق ولقد استوعبت كلام الاستاد المحقق في هذا المقام لكونه كاشفا
للمرام ووافيا للاوهام قوله فيه اشارة الخ اي في قول الش وقولنا صفة لموجود في تعريف الحال تخرج صفة المعدوم لان صفة
المعدوم معدومة اشارة الى ان هذا القيد للبيان اي لبيان التعريف وتوضيحه لا للاخراج اي لاخراج امر عن التعريف اذ لو كان
للاخراج يخرج به صفة المعدوم وهو يخرج بقيد لا معدومة فما الحاجة الى هذا فظهر انه للبيان ولو كان مستقلا للاخراج ايضا ولا بان ليس معدومة
به وجه الاشارة انه علل خروج صفة المعدوم بانها معدومة ولم يعلل بانها صفة لمعدوم فعلم منه ان صفة المعدوم خرج بقوله ولا
ولو كان هذا القيد ايضا للاخراج يلغو فظهر ان هذا القيد للبيان قصدا وما فهم من الاحتراز عن الذات وصفات المعدومات
لا يكون الا تبعا وتحقيق ان ذكر المص فائدة القيدين الاخيرين بقوله يخرج بالاول الثانية وذكر هذا القيد بدون اللازم يشير الى انه
ليس المقصود من هذا القيد الاخراج قال في الحاشية الى حل ان القيدين الاولين لمحض البيان كما ان القيدين الاخيرين
للاخراج والا لكان القيد الثاني لغوا لخروج صفة المعدوم بالقيد الاخير فكان الاولين بمنزلة الجنس والاخيرين بمنزلة الفصل
انتهى محصوله ان القيد الاول وهو صفة والثاني لموجود لمحض البيان والتوضيح لان ما يخرج بهما وهي الذوات وصفات
المعدومات يخرج بدونهما ايضا بالقيد الاخيرين وهما لا موجودة ولا معدومة اذ الذات لا يخلو عن الموجود والمعدوم وكذلك
انها ليس موجودة ولا معدومة وصفات المعدومات معدومة فيخرج بقوله لا معدومة وهذا ان القيدان الاخيران للاخراج
قوله والا اي وان لم يكن الاولان لمحض البيان بل للاخراج يلزم كون القيد الثاني وهو لموجود لغوا لخروج صفة المعدوم

بالقيد الاخير والمعدومية فان صفاته معدومية فان قلت ان القيدين الاولين متساويان في كونهما لمحض البيان فعلى
تقدير كونهما للاخراج يلزم لغوية احدهما فما وجه تخصيص اللغوية بالآخر قلت وجه التخصيص انه لا بد في التعريف من ان يكون
بمنزلة الجنس كما هو الشائع الظاهر واذا لم يكونا لمحض البيان فلا بد من كون الاول على ما هو الشائع للبيان فيكونان بمنزلة الجنس
في عدم قصد الاحتراز بهما والاخير بمنزلة الفصل لقصد الاحتراز عن الاغيار لا يقال انه لا يلزم من كون القيد الثاني للاخراج وقصد
كون الاول لغوا بان قيد الاخير كاف اذ القيد الاول لا يكون لغوا وانما يلغو هو الاخير فالصحيح ان يقال يلزم لغوية الاخير
لانا نقول يلزم لغوية الاخير اذا لم يكن له فائدة اخرى سوى هذا الاخراج ولما كان الاخير مشتملا على فائدة سوى هذا الاخراج
وعليه فهو يكفي بهذا الاخراج ايضا فلا حاجة الى القيد الاول فيلغو قوله وصف الذكر لصفة المعدوم اه يعني قال الشيخ يخرج صفة
المعدوم ولم يذكر صفة الحال الخارج من التعريف انه لا يمنع انه لا بد من ذكرها لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض فهو ممتنع
يدل على ان الصفة لا يكون قائمة بالحال فليس له صفة لتصدى بذكرها والدليل على امتناع قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة
عن ان يكون القائم تابعا في تحيزه وحصوله في مكان التحيز الاخر وهذا يقتضي ان يكون الاخر متحيزا بالذات والعرض تابع في تحيزه
لمحله فلا يكون متحيزا بالذات فكيف يكون الشيء قائما به وتابعا في تحيزه له فظهر امتناع قيام العرض بالعرض وهذا يدل ايضا على امتناع
قيام الصفة بالحال لان الحال تابع لموصوفه وليس له حيز بالذات فلو كان الصفة قائمة به لكان تابعا في تحيزه له وهو تابع للغير فكيف
يتبعه شيء وهذا لا يجري الا في الامور المتحيزة بالتبع كالاعراض واما التي ليست كذلك كالصفات القديمة والاحوال عند من لا يقول
تحيزها فكيف يجري هذا الدليل فيها فلا يصح قول المحشي ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض يدل على قيام الصفة بالحال مطلقا
الا ان يقال هذا القول على تقدير القول بان الاحوال متحيزة واما على مذهب من يقول بعدم تحيزها فلا يكفي انه لا يليق القيام عبارة
عن التبعية في التحيز وكما لم يكن التحيز في الاحوال اصلا لم يكن الصفة قائمة بها لعدم وجود معنى القيام فيهما انه لا يليق هذا المعنى للقيام
اعراض في محالها واما مطلق القيام فليس قيد التحيز فيه اذ صفات الباري تعالى قائمة بذاته عز شانه ولا تحيز فيها اصلا قال الاستاد
المحقق قد غاية ما يمكن ان يقال في امتناع قيام العرض بالعرض ان العرض غير مستقل في وجوده تابع للمحل فكيف يصلح ان
يكون محلا للغير ومتحملا لوجوده وهذا البيان لو تم لدل على امتناع قيام الصفة بالحال فانه تابع لما هو قائم به فكيف يتحمل لقيام
الصفة وما ذكر في امتناع قيام العرض بالعرض من لزوم التسلسل فهو غير مفيد في هذا المقام اذ المقصود ههنا ان ما يدل على امتناع
القيام في العرض يجري في امتناعه في الحال ولا يلزم التسلسل المستحيل في الحال اذ تسلسل الموجودات مستحيل دونه انما يلزم في الاعراض لانها
من الموجودات واما الاحوال فليست من الموجودات فالتسلسل فيها ليست بمحال قوله لو بني الاعتراض اه حاصله ان الاعتراض
على تعريف الحال بالنقض بالصفات النفسية التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ولا يتوهم ارتفاعها من نفس موصوفها
كالجوهرية والسوادية بانها احوال عندهم ثابتة للموجود والمعدوم والحال ما يكون صفة لموجود لو بني على المعنى المتبادر من كونه
صفة لموجود وهو ان لا يكون صفة لمعدوم كما يدل عليه لام الاختصاص وعلى جميع المذاهب القائلين بثبوت المعدوم وعدمه
لا يندفع بما اجاب الشيخ من ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة اذ المعترض يقول ان اعتراضا بحسب المعنى المتبادر
الدال عليه لام الاختصاص وما قلتم ليس بمتبادر منه اذ المتبادر منه نظرا الى اللام ان لا يكون صفة لمعدوم والصفات النفسية
صفة له وكذا بالجواب الثاني وهو ما اشار اليه بقوله على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اذ قال به ولم يقل بالصفات بالاحوال

بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله اذ يقول المعترض ان الاد ان في التعريف ان يصح عند كل من يقول
بالاحوال وهذا لا يصح على جميع المذاهب بل على البعض فقط اذ عند من يقول بثبوت المعدوم واتصافه بالاحوال منتقض
لا محالة وعدم وروده على بعض القائلين بالاحوال لا يجدي نفعا نعم لو وقع عن جميع القائلين بالاحوال مطلقا من غير
تخصيص بمذهب دون مذهب لتم الجواب وظهر ان كلا الجوابين لا يدفعان الاعتراض وههنا نسختان الاول بالواو الحالية
بين المعنى المتبادر وعلى جميع المذاهب فمعناه ان هذا الجواب لا يدفع على مجموع التقديرين الاعتراض كما عرفت انفا والثانية
بالواو الفاصلة فمعناه انه لو بنى المعترض اعتراضه على المعنى المتبادر لا يدفع بهذا الجواب اذ ليس المتبادر من قوله صفة لموجود
ما قال المجيب صفة له في الجملة وانما المتبادر ان لا يكون صفة لغيره كما عرفت فالاعتراض على من قال بثبوت المعدوم ظاهر الورود
اذ لو بني الاعتراض على جميع المذاهب مع قطع النظر عن المتبادر فلا يدفع ذلك بما قال المجيب في دفعه فعلى مذهب من قال بثبوت
المعدوم واتصافه بالاحوال حال العدم لو رد بان قوله لموجود غير مفيد بل يجب القول بانه صفة للثابت ولا بد من الاحتراز في
التعريف الذي للكشف من قيد مضر ولموجود مظنة الاختصاص وهو لغيره وان اريد في الجملة واما على مذهب من لم يقل بالاتصاف في
المعدوم فما قال الشارح فالاعتراض ساقط عن لا يدفع الاعتراض لان المعترض يقول عليه على سبيل الالزام ان تلك الصفات النفسية
من الاحوال بالاتفاق منا ومنكم وتتصف الاشياء بها بنفسها في مرتبة ماهيتها من غير مداخلة الوجود وهو المراد بحال العدم في
تقرير الاعتراض فمرتبة نفس الماهية التي هي مصداق سلب الوجود متصف بالصفات المذكورة فكيف يحكم بعدم الاتصاف العدم بها فاذا
اتصف بها فايراد اللفظ المفيد لتخصيص التعريف بالموجود مضر واراد به انه صفة لموجود في الحكم لا يدفع هذا الاحتراز وقد ثبت
عند الاستاد المحقق الواو الواصلة اذ فسر هذا القول على عطفها وقال حاصله ان الاعتراض لو بني على المعنى المتبادر من قوله صفة
لموجود هو انه صفة له ولا يكون صفة لمعدوم وايضا لو بني على جميع المذاهب المذكورة من ان المعدوم ثابت او لا وعلى تقدير ثبوته
يتصف بالاحوال او لا فح لا يندفع الاعتراض ومحصله ان يقال ان تعريف الحال بكونه صفة لموجود لا يكون موجودة ولا معدومة
منقوض بالصفات النفسية فان المتبادر منه ان يكون صفة لموجود ولا يكون صفة لمعدوم على المعنى المتبادر وعلى جميع المذاهب
فان القائلين بثبوت المعدومات مع القول باتصافها بالاحوال لا يكون الصفات النفسية صفات الموجود بالمعنى المتبادر عندهم
قوله نعم مراده هذا اشارة الى دفع ما اورده الفاضل مرزاجان بانه اريد بالكون في تعريف الموجود بان ماله كون فهو الموجود
المعنى المتعارف له هو الثبوت فهو يوجد في المعدوم الممكن الثابت في الاعيان ايضا فلا يكون التعريف دوريا اذ الموجود مع
ماله الوجود وهو ماله الوجود هو عين الموجود فاذا صار احدهما موقوفا للاخر والموقوف يتوقف على الموقوف فيتوقف الوجود على
نفسه وهذا هو الدور واحتمال كون هذا التعريف لفظيا انما يصح اذا ثبت اعرفية الكون من الوجود اذ في اللفظي يكون الموقوف
اعرف واشهر من الموقوف والشهرية الكون من الوجود في حيز الخفاء ولما كان خلاصة هذا الايراد جاريا في التحقق بالنسبة الى الثبوت
بانه اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصح القول بان المتحقق هو الثابت المتناول للموجود والمعدوم اذ الموجود
لا يصدق عليه المعدوم وان اريد الثبوت الاعم من الوجود فالقول بان ماله تحقق وهو الثابت بعض معناه ح ان ماله ثبوت وهو
الثابت فيلزم الدور كما عرفت في الوجود واحتمال اللفظي ههنا ايضا يتوقف على ثبوت الاعرفية وهو بعد غير ثابت بالدليل فادر

لحكمه م

المحشي المحقق وان لم يكن في كلام المورد ذكره وان هو في ضمنها فقال يفهم منه اي من قول المص فالمعدوم على رايهم
اما لا تحقق له في نفسه اصلا او له تحقق وهو الثابت ان التحقق عند المعتزلة مرادف للثبوت ومعنى التحقق والثبوت و
والتقرر هنا موضوع لمعنى واحد وكذا الكون مرادف للوجود ومعناهما واحد وهما موضوعان للمعنى الواحد وتوقيف احدهما بالآخر
توقيف لفظي وما قال المورد من انه لا بد فيه من الاعرفية فاجاب عنه بقوله ان التحقق عندهم اعرف من الوجود ...
ملتفت لانه اشهر فان قلت ان الوجود يفهم العام والخاص ومشهور بينهم بخلاف الكون اذ ليس شهرته مثل شهرة الوجود
قلت معاني الالفاظ واشتهار لفظ في معنى دون لفظ فيه يختلف بحسب الازمنة والاقوام ففي بعض الازمان يشتهر لفظ في معنى
وفي بعض آخر غلب شهرة لفظ آخر في هذا المعنى وكذا عند بعض يكون اللفظ مشهورا في المعنى وعند بعض آخر لا يكون هذا اللفظ
مشهورا فيه بل يكون لفظ آخر مشهورا في هذا المعنى وهذا ظاهر في التصفح فعدم شهرته عند المؤلفين لم اذ يجوز ان يكون اشهر
عندهم من الوجود وعموم الاعرفية عند غير المؤلفين لا يضر بل انما يضر اذا ثبت ان الامر كذلك عند المؤلفين ولا بد له من دليل
فان قلت توقيف الثابت بالمتحقق يستلزم ترادفهما لا ترادف الثبوت والتحقق لانه لم يعرف احدهما بالآخر قلت ترادف
المشتقين يستلزم ترادف المبدئين وكذا الحال في الكون والوجود قوله موافقا لما قاله شارح المقاصد اه هذا استشهاد على ان
هذا التقسيم من المعتزلة لا انه جعلي من المص من قبلهم والحاجة الى هذا الاستشهاد لئلا يقول القائل ان ما ذكر على ثبوت
التقسيم من المعتزلة ويجوز ان يكون اختراعا من المص فكيف يتم ما ذكر بدون اثباته فتمسك اولا بقول الش على الهم وثانيا بقول
شارح المقاصد وهو يدل على ثبوت التقسيم من المعتزلة قال شارح المقاصد في مبحث الخامس ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم
ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم الممكن لم يكن في الاعيان موجود او المعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم
الممكن له تحقق في ... وتقرر فثابت والا فمنفي انتهى فهذه العبارة تدل على ان هذا التقسيم ليس جعلا من المص بل زعم اكثر المعتزلة وتمام
الكلام تام بدون الاستشهاد ايضا لان المحشي يجيب والمجيب يكفيه الاحتمال ويحتمل ان يكون هذا التقسيم على راي المعتزلة وان لم يكن
له شاهد فالاستشهاد انما هو على طريق الاستحسان قوله او اراد بقوله ما لا تحقق له في نفسه وبيان فائدته حاصله ان في نفسه يحتمل المعنيين
الاول في نفس الامر والثاني في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار ففائدته على الاول ادخال الاعتباري الذي لا تحقق له لا بذاته
ولا بمنشأ انتزاعه في نفس الامر وهو اختراعي محض في المنفي وعلى الثاني ادخال ما له تحقق تبعي اي باعتبار الغير وهو منشأ انتزاعه
في المنفي الممتنع قال الاستاد المحقق هذا بعيد جدا فان الانتزاعيات النفس الامرية عندهم كذلك اي لم تحقق تبعي فقط من
دون ان يكون متحققة في ذاتها فانها لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج فان الضرورة شاهدة بانه لا يتصور تحققها فيه و
المتكلمون ينكرون الوجود الذهني فلا يتصور تحققها في الذهن ايضا فادخال الانتزاعيات الواقعية في الممتنع في غاية
البعد فالاصح هو الشق الاول اي القول بان معنى كلام لا تحقق له في نفسه ان لا يكون متحققا في نفس الامر ويقصد به ادخال الاعتباري
المحض في الممتنعات ولك ان تقول ان التحقق التبعي مجازي بالنسبة الى ذي الواسطة كما عرفت فلا بعد في دخول المتحقق
بالتبع في المنفي المادي للممتنع فان قلت هذا التقسيم على راي من انكر الواسطة لعله لم يقل بالتحقق التبعي فكيف يصح
قول المحشي وعلى الثاني ادخال ما له تحقق تبعي فيه قلت مراد المحشي ادخاله على تقدير ثبوته اولى ان منكر الواسطة لا ينكر

لاينكر المحقق التبعي مطلقا وانما ينكر كونه قسما على حدة من القسمين بل هو داخل في احد القسمين ولعيت لو اسقطه
فصح ما قال المحشي بلامرية قوله واراد بالممتنع ما يشمل الممتنع العقلي اه الممتنع العقلي ما يستحيل العقل وجوده ومقابله الممتنع
العادي وهو عبارة عما يحيله العادة وان يكون ممكنا بالنظر الى العقل كالجبل من الذهب فانه لا يستحيل العقل في نفس الامر فالمراد
بالممتنع قول الشارح وهو المنفي والمادي للممتنع العقلي فالمركبات الخيالية ممتنعة عادة ويرد عليه انه لا يكون المراد ههنا الاعم منهما والا
يلزم ان يكون اشتقاق الفرد اخلا في المنفي لانتفائه عادة بل المراد بالممتنع العقلي الممتنع بالذات ومقابله الممتنع بالغير اي بالخارج
المانع عن خروجه من القوة الى الفعل ازلا وابدا فالمعنى المراد بالممتنع ما يشمل العقلي اي بالذات وغيره اي بالغير الذي لم يدخل في
عالم التقرر اصلا فح يندفع ما قيل ان المركبات الخيالية منفية عندهم وليست بممتنعة فكيف التساوي بين المنفي والممتنع وح الدفع
طرما سبق بان المركبات الخيالية وان كانت اجزاؤها ممكنة لكنها ممتنعة باعتبار الهيئة التركيبية مبني على ما قالوا ان التركيب لا يتصور
حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط فالممتنع ما يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب وهي ايضا ممتنع بالغير
وعدم امتناعها باعتبار الاجزاء وامّا باعتبار التركيب فممتنعة ومنفية فلا منافاة بينهما على مساواة المنفي والممتنع ولك ان تقول
اذا اريد بالمنفي المشهور وهو ما يكون عدمه ضروريا كما هو الظاهر يصير المنفي اعم من الممتنع اذ المنفي ما لا تحقق له اصلا وهو اعم من ان
يكون عدم تحققه ضروريا اولا لا يذهب عليك انه ان اريد بالممتنع ما يشمل الذاتي والغيري فلا يصح التقابل بين المنفي المساوي
للممتنع وبين الثابت اذ المعدوم الممكن قسم منه وهو ممتنع بالغير فيجتمعان فتامل فانه دقيق وبالتامل حقيق قوله ثم لما كان اه اشارة
الى جواب ما استشكل بان الثابت والمنفي كلاهما قسمان من المعلوم والمنفي هو المعلوم الذي ليس له تحقق بوجه والثابت هو المعلوم
الذي له تحقق فنقيضه هو اللامعلوم الذي له تحقق وهذا اعم من الذي ليس له تحقق وحاصل الجواب انه لما كان نقيض الثبوت
النفي ونقيض الوجود العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لان مبدأيهما اذا كانا متنافيين فمتناقضهما يستلزم
التناقض المشتقين والمعلوم ليس داخلا في مفهوم هذه المشتقات فلا يكون نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق ولا يكون نقيض
المنفي اللامعلوم الذي له تحقق ولا يكون نقيض المنفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق ويكذا في غير ذلك فلا يلزم المحذور قوله لان
الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق اه هذا دليل لعدم دخول المعلوم في الثابت والمنفي بان المعلوم امر خاص والامر الخاص ليس
معتبرا في مفهوم المشتق فلا يكون المعلوم معتبرا في الثابت والمنفي قال في الحاشية بل العام ايضا لا يعتبر في مفهومه كما سياتي يعني ليس المراد
بعدم اعتبار الخاص في مفهوم المشتق ان العام معتبر فيه بل حال العام كحال الخاص كلاهما ليسا معتبرين في مفهوم المشتق اذ لا يعتبر فيه
الموصوف لا عاما ولا خاصا فلا يكون نقيض الثابت الا اللاثابت وهو المراد بالمنفي دون اللامعلوم او اللاشيء الذي ليس له تحقق
قوله وقسمة المعلوم اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان المعلوم منقسم اليهما والمنقسم يكون داخلا في القسم لانه عبارة عن المقسم مع قيد
زائد وفيصار المعلوم داخلا فيها والاشكال المذكور حاصل الدفع ان اعتبار المقسم في القسم لا يستلزم ان يكون على سبيل الجزئية لجواز
ان يكون على سبيل الوصفية فقسمة المعلوم اليهما لا يقتضي اعتباره في مفهوم مشتقيهما حتى يلزم المحذور ولما كان توهم دخول
المعلوم في الثابت والمنفي والموجود والمعدوم مبنيا على اعتبار الذات في المشتقات وعلى انقسام المعلوم اليهما ودخول المقسم في
الاقسام فمنع المنع الاول بان المعلوم امر خاص والذات المخصوصة ليست بمعتبرة في المشتقات والمعتبر عند من ذهب الى اعتبار
الذات في المشتقات ان الذات المطلقة اعم من ان يكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا والخصوصية انما يكون عارضة لها من خارج

الممتنع صح

تحقق المدار فمعنى المنفي والمعدوم انما هو الذات التي سلب عنها الوجود والثبوت وهذا الاول يجب تحو لمنا وانا في المعنى
الثاني فمحاصله ان القسمة على نوعين قسمة الذاتي الى انواعه وقسمته الى حقائق الانواع فعلى الاول لا بد من دخول المقسم
في حقائق الاقسام واما على الثاني كقسمة الماشي الى الانسان فلا دخل للمقسم في حقائق الاقسام وانما الدخول في مفهوم العنوان
الملاحظة في تنتفي مبانيهما واذا اتضح المبني فارتفع التوهم الذي كان مبني عليه للاني ان القسمة ضم قيود الى مشترك فلو لم يدخل المقسم
في الاقسام لا يكون مشتركا بينهما لعدم القيود اليها في تحقق الاقسام اقول اما فاتضح القسمة لا نقول يكفي للقسمة ضم القيود الى
في الملاحظة في العنوان واما في الملحوظ والمعنون فليس بلازم ولكن ان تقول ان المقصود ههنا بيان النسبة بين المنفي والمعدوم و
الثابت والموجود بالمعنى الاصطلاحي كما يدل عليه كلام الشارح ولا شك ان المعلوم داخل في هذه الاقسام كما يظهر بالتقسيم وعدم دخول
المعلوم في مفهومات المشتقات لا ينفعكم اذ ليس المقصود ههنا بيان النسبة في مجرد مفهومات المشتقات اذ يقصر البحث ما يكون الربط
العلمي متعلقا بهذه المفهومات الا ان يمنع على الظهور من التقسيم لا يقتضي دخول المقسم في حقائق الاقسام والظاهر ليس الا الاشتراك
ودخول المشترك في الملاحظة يكفي واما في الملحوظ فلا يظهر من التقسيم ويرد على المحشي ان المعلوم وان لم يكن داخلا في الاقسام لكن
لا شبهة في صدقه عليها صدقا عرضيا عندكم وهو يستلزم ان يكون بين الموجود والمعدوم تناقض والمتناقضان لا يرتفعان مع ان
الموجود والمعدوم قد يرتفعان بان لا يكون شيء واحد تحت المعلوم واذا لم يدخل تحتهما فلا يدخل تحت اقسامهما فلم يكن موجودا ولا معدوما
وهذا هو ارتفاع النقيضين والجواب عنه ان مفهوم المعلوم لما لم يدخل في مفهوم الموجود والمعدوم فهما بالنظر الى ذاتيهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان وذاتاهما ابيتان عنهما واما بالنظر الى لزوم مفهوم المعلوم بمعنى ما يمكن ان يعلم يلزم ارتفاعهما او ارتفع هذا اللازم
وهذا لا يقدح في كونهما متناقضين اذ لا بد فيهما من الاباء عن الاجتماع والارتفاع بالنظر الى الذات واما بالنظر الى ارتفاع اللازم
يجوز ارتفاعهما فان قلت ان الارتفاع مستحيل فكيف يجوز قلت ان المستحيل بالذات قد يجوز وقوعه كعدم الواجب فانه مستحيل
بالذات لكن يجوز بالنظر الى عدم العقل الاول قوله اي القسمين متباينين اه هذا تفسير لقول الشارح فقد دل على ما هو اي التقسيمين
وراد المحشي متباينين فلا يتوهم تلاثيتهما بالنظر الى الاقسام الثلاثة فالاقسام وان كان ثلثة لكن التقسيمين داخلان في الثابت
المطلق فالتقسيم انما صار الى المنفي والثابت المطلق الشامل للموجود والمعدوم الممكن قوله اما بالنظر الى التقسيم الاول اه يعني
بيان الاقسام الثلثة المنفي والثابت الذي هو المعدوم الممكن انما هو بالنظر الى التقسيم الاول وما بينه الشارح بقوله فالمعلوم اما ان لا تحقق
له في نفسه اصلا وهو المنفي اوله تحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو ما بينه الشارح بقوله فاما ما لا كون له في الاعيان وهو
المعدوم اوله كون وهو الموجود فالاقسام الثلثة الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت فعلى الاول المنفي قسم والثابت
قسم آخر والموجود والمعدوم والممكن داخلان فيه وعلى الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفي داخل في المعدوم وليس قسما مستقلا
كما كان في التقسيم الاول قوله وكانه اه هذا بيان ما ترك الشارح ههنا بيان العذر لعدم تقسيم المعدوم في التقسيم الثاني الى الثابت والمنفي
اذ الشارح بين العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم وكان الثابت كان شاملا لهما في التقسيم الاول لكن المعدوم كان شاملا
للثابت والمنفي فلعله رح اه بين عذر تقسيم المعدوم اليهما لكنه ترك فبينه المحشي وكان هذا الكلام تتمة ما ترك الشارح فحاصله ان المعدوم
لم يقسم الى الثابت والمنفي لئلا يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود كون قسم المعدوم قسما له اذ الثابت يصرح قسما من المعدوم ولو وجد
الظاهر قسمة قسم من المعدوم مع انه قسم منه اذ الموجود مباين للمعدوم لا يصدق احدهما على الآخر اصلا واذا لم يقسم المعدوم

اللوازم

لا ايه

عدم م

المعدوم لا الثابت فلا يلزم من اطلاق الثابت على الموجود كونه قسما من المعدوم قوله لكنه يندفع اه هذا اشارة الى انه لا يمكن العذر ههنا على طبق التقسيم الاول لكن يمكن الاندفاع ايضا كالاول وحاصل الاندفاع ان قسم المعدوم هو الثابت الذي لا كون له اعني المعدوم الممكن وذلك الثابت لا يطلق على الموجود ليلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما في الاول المعدوم الممكن الذي هو قسم الثابت لا يطلق على المنفي ليلزم كون قسم الشيء قسيما له قوله ثبيا وله للحال اه هذا دليل عموم الكائن في الاعيان من الموجود بان الموجود على هذا المذهب ما له كون بالاستقلال الكائن في الاعيان يشتمل الحال الذي هو ليس بموجود قوله وعدم تناوله هذا دليل اخصية الكائن في الاعيان عن الثابت بان الثابت شامل لغير الكائن وهو المعدوم الممكن والكائن لا يصدق على هذا المعدوم لكونه قسما من غير الكائن قوله وذلك اه اي شمول الثابت للموجود والحال على المذهب الثاني لان التحقق متناول للموجود والحال لا انهما قسمان فمراده ان هو الثابت ايضا يكون شاملا لهما واللازم منه الترادف بينهما قوله اعتبر امكان العلم اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان قول الشارح ولو باعتبار يغني عن تفسير المعلوم بما يمكن ان يعلم لان كل شيء معلوم بالفعل باعتبار ما بالضرورة اي حد المعلوم يعني يمكن ان يعلم ووجه الدفع ان ههنا شيئين عالم ومعلوم والعلم حقيقة انما هو بالكنه الاشياء والعالم الممكن ليس له العلم بالكنه الاشياء بالفعل وليس العلم بالكنه لجميع الاشياء الا للواجب سبحانه وتعالى فنفسر بالامكان بالقياس الى العالم الممكن اذ ليس له الكنه الاشياء بالفعل وانما هو بالامكان فاعتبر امكان العلم ليشتمل علم الواجب وعلم الممكن وزاد الشارح ولو باعتبار ليشتمل علمنا بالواجب وعلمنا بالممتنع فان العلم بالكنه مع في الاول لبساطته وكون تشخصه عينه وفي الثاني لا كنه له اذ هو ضروري البطلان بنفسه وكذا بالكنه لعدم تحديده لانتفاء التركيب الحقيقي فيه فليس فيهما الا التصور بالوجه فلو لم يرد قيد ولو باعتبار لا يشتمل هذين المعلومين فهذا القيد بالقياس الى المعلوم كما ان الاول بالقياس الى العالم فقوة الاكتناه بالقياس الى العالم الممكن وفعلية الوجه بالقياس الى المعلومات الممكنة والممتنعة والواجبة واما العلم بكنه الواجب فلا امكان له ولا فعلية اصلا وعلم الواجب تعالى لجزء من الاشياء فهو بالفعل مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه فان قلت ان كنه الواجب وان لم يمكن حصوله للممكن واما له تعالى فكنهه معلوم وحاضر عنده وهو عالم فالمعلوم بالفعل بالكنه شيء من العلم تعالى بذاته قلت لما اراد الشمول لجميع العلوم سواء كان علم الواجب وعلم الممكن فعمم بحيث يشمل علم الممكن بالواجب ايضا لا يقال ان الممتنعات عنوانات بلا معنون والعلم بالوجه ما يكون مرآة لملاحظة ذي الوجه وهي كانت باطلة الحقيقة غير صادقة على شيء من الاشياء فالى اي شيء توجه لانا نقول هذه العنوانات وان لم يكن صادقة على المعنون في نفس الامر لكن لها صدق بحسب الفرض فالمراد في العلم بالوجه وجه ما ولو فرضا فمن هذه الجهة يشمل العلم بالممتنع ايضا والمراد بالامكان العام لجانب الوجود بمعنى انه لا يمتنع تحققه لا الاستعدادي والا لخرج ما كان علمه ضروريا كالواجب تعالى والعقول المجردة فان قلت يجوز ان يكون موضوع العلم معلوم العباد فاخراج معلومات الله تعالى لا يضر قلت التعميم انسب بقواعد الفن والمراد بالاعتبار ما يشمل جميع انحاء العلم من الكنه وكنهه والوجه ووجهه او لفظ الاعتبار يشمل الجميع فح لا ينبغي مفهوم الا ويدخل تحت معلوم فيشمل الواجب والممتنع فافهم قوله ان يتعلق قوله لوجه بالنفي اه اي النفي الذي في لا تحقق فيصير معناه ان ما يكون عدم تحققه لوجه من الوجوه فهو معدوم فالمراد بالمعدوم حينئذ يكون مطلق المعدوم يعني ما يكون فيه نحو من انحاء العدم وهو يتحقق بانتفاء نحو من الوجود كما في انتفاء موضوع المهملة وان تعلق بالمنفي الذي يدخل عليه حرف النفي وهو التحقق فصار معناه ان لا يكون التحقق الذي هو لوجه من الوجه فكان التحقق نكرة داخلة تحت النفي وهو يفيد العموم فيكون معناه ان لا يكون له نحو من انحاء الوجود فح يكون الموصوف المعدوم المطلق الذي

هو عبارة عن سلب الوجود من حيث الاطلاق وهو لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما في موضوع الطبيعة قوله والاول اي
مطلق المعدوم وهو اشمل لان المعدوم المطلق الذهني هو معدوم بجميع الانحاء يصدق عليه مطلق المعدوم بمعنى انه له نحو من العدم
اذ جميع الانحاء اليه نحو من الانحاء العدم وكذلك المعدوم الخارجي له نحو من العدم وهو العدم في الخارج والمعدوم الخارجي والذهني
فصار اشمل قوله اوفق لتقسيمه اي يعني ارادة مطلق الموجود والمعدوم قسيم الموجود فيكون المراد منه اليه مطلق المعدوم
ليطابق القسمان ويحصل بينهما التباين اللائق بحالهما قوله والثاني ابعد اي يعني ارادة المعدوم المطلق ابعد من ان يدخل
احد القسمين في الاخر كما في الاول فح يكون كل منهما ممتازا عن الاخر بحيث لا يصدق احدهما على الاخر قوله التعاكس اي يتعلق بقوله
تداخل الاقسام معناه انه ابعد من تداخل الاقسام الحاصل بتعاكس الموجود والمعدوم يعني كل من الموجود والمعدوم بحسب الذهن
والخارج متعاكسان في الصدق بان يصدق على الموجود الخارجي انه معدوم في الذهن لكنه الواجب والشخص الخارجي فانهما معدومان
في الذهن وكذا يصدق على الموجود في الذهن كالمعقولات الثانية انه معدوم في الخارج وعليهما ايضا صادق او يصدق على المعدوم
في الذهن وهو كنه الواجب والشخص الخارجي انه موجود في الخارج وعلى المعدوم الخارجي كالمعقولات الثانية موجودة في الذهن فصار شيء
واحد موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فدخل الموجود تحت المعدوم
والمعدوم تحت الموجود وهذا هو تداخل الاقسام معا اما اذا اريد المعدوم المطلق فلا يدخل شيء واحد تحت الموجود والمعدوم اذ
ما يكون جميع انحائه منفيا لا يكون موجودا في الخارج ولا في الذهن اصلا وما يكون موجودا في شيء منهما لا يكون داخلا تحت المعدوم
المطلق فصار ارادة المعدوم المطلق ابعد من التداخل فظهر ان ارادة كليهما يصح بحسب المقام والاول يفيد الاشملية والاوفقية
والثاني الابعدية قوله والانسب بالتقسيم قسمه اي يعني ارادة المعدوم المطلق انسب بالتقسيم قسيم المعدوم وهو الموجود فاعلم ان بعض الموجود
الذي هو قسيم المعدوم حمل مقسما الى الموجود الخارجي والذهني والمعتبر في التقسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء فعلم ان الموجود المقسم
للاقسام هو الموجود المطلق وهو المقسم المعدوم فيناسب ان يراد بالمعدوم المعدوم المطلق والاطلاق عبارة عن ملاحظة الشيء
لا بشرط شيء بان يكون ذلك القيد في العنوان والتعبير فقط لا في المعنون والا يلزم ان يكون بشرط شيء فالشيء الملاحظ بهذا العنوان
هو الشيء المطلق وهو موضوع الطبيعة فيتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد وصرح المحشي بان المطلق من حيث هو المطلق و
المجرد من حيث هو مجرد والواحد الذهني من حيث هو واحد ذهني كلها عبارات والمقصود منها واحد وهو موضوع القضية الطبيعية
والشيء الماخوذ من حيث هو هو بدون ملاحظة شيء اخر معه لا مطلقا فيه الاطلاق هو مطلق الشيء وهو موضوع المهملة القضايا والفرق
بينهما هو ان موضوع المهملة يجري فيه احكام العموم والخصوص فيصح ان الانسان نوع وكاتب بخلاف الطبيعة فانه لا يجري فيه الا احكام
فقط كان يق الانسان نوع ولا يق على هذا التقدير كاتب لان الكتابة يقتضي الخصوصية وحيثية الاطلاق يابا منه وتوضيح ما قصد من
حمل الشيء المطلق مقسما ان التقسيم احداث كثرة في شيء واحد بحكم فيه وقوع الشركة فلا بد ان يكون هذا الشيء الواحد واحدا بالطبيعة
وحدة مبهمة لا يعتبر فيها الخصوصيات وهذا هو الشيء المطلق فان قلت ان المقسم يجب حمله على الاقسام وليس المحمول على الشيء من حيث
هو هو بحيث لم يعتبر فيه الاطلاق والا لم يكن محمولا اذ الاتحاد بين المطلق من حيث هو مطلق الشيء لا اتحاد مع الاقسام لعدم اعتبار
قيد الاطلاق المانع عن الحمل فيه قلت حمل الشيء المطلق باعتبار نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن قيد العموم والاطلاق وكونه
مقسما باعتبار الاطلاق والعموم كما ان الجنس يصدق على الانواع باعتبار نفسه كالحيوان يصدق على الانسان من حيث

من حيث هو هو وصدق الجنسية على الحيوان باعتبار العموم والاطلاق بخلاف المطلق الشامل لجميع الاعتبارات اذ قد يكون
مع الخصوصية ومع الاطلاق وقد لا يعتبر فيه شيء منها فليس وحدة مبهمة بل هو في وحدته ووجوده تابع لوحدة الشيء المطلق وتعدد وجودات
الاشخاص فانه باعتبار الاول واحد وباعتبار الثاني متعدد وهو في نفسه لا واحد ولا كثير ولا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المبهمة
فلا يكون مقسما فتامل قوله لا يقال قد يقسم الشيء الى الاقسام باعتبار بعض الانواع فح لو لم يوجد مطلق الشيء لا يصح التقسيم اذ احكام
بعض الانواع لا تستند الى الشيء المطلق فيجب ههنا ان يكون المقسم مطلق الشيء كتقسيم المفرد الى العام والمتواطي وغيره فان
هذا التقسيم ليس الا باعتبار بعض الانواع المفرد وهو الاسم اذ الفعل والحرف لا يكونان منه الا بين عندهم فكيف يصح قول المحشي
فان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق اذ ام يوجبه لانا نقول ان المراد في هذه الموارد الشيء المطلق اذا لم يوجد داع يوجب العدول عنه
الى شيء آخر واما اذا وجد كما في تقسيم المفرد فلا باس بوقوع مطلق الشيء مقسما قال الاستاد المحقق قده ان موارد التقاسيم مطلق الشيء
اعني الطبيعة من حيث هي هي فانه عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد فيجعل اقساما متباينة والامر الواحد هو نفس الشيء من حيث هو
فان اعتبار الاطلاق والعموم امر زائد عليه والامر الزائد في المقسم مما لا حاجة اليه واما اخذه في المقسم من جنبه يدل عليه فاعتباره فيه
تكلف وتعسف صرف بلا ضرورة داعية الا ترى ان المقسم حقيقة هو المقسم مع قيد زائد كما اذا قسمنا الحيوان مثلا الى الانسان
والفرس فالمقسم حقيقة هو الحيوان المقسم والناطق في الانسان والصاهل في الفرس وهذا امثل شاهد على ان المعتبر في التقسيم هو الشيء
من حيث هو هو فهو المقسم حقيقة وبالجملة اذا قسم الحيوان مثلا الى اقسامه فالمفهوم من لفظه هو المقسم حقيقة والمفهوم حقيقة انما هو الشيء من
حيث هو فانه المدلول الحقيقي للفظ وانما يصار الى الطبيعة العامة اي الشيء المطلق الذي هو موضوع القضية الطبيعية للضرورة وتلك منتفية ههنا
ثم انا نقول ان الطبيعة المطلقة اي العامة لا يكون معتبرة في التقسيمات بل التقسيم كما يجري في الطبيعة المطلقة كذلك يجري في مطلق الطبيعة بل الظاهر
في اكثر الموارد هو الثاني فافهم قوله لا يقال اه حاصل الاعتراض ان تقسيم المعلوم بمعنى يمكن ان يعلم الى المطلق وغيره كما فعله المص ليس بصحيح
اذ امكان العلم يستلزم امكان التحقق والمعدوم المطلق اذا كان قسما من المعلوم فيلزم تحققه مع ان المعدوم المطلق الذي كان عدم المطلق
ضروريا لا يمكن تحققه اذ امكان التحقق يرفع ضرورة العدم قوله لانا نقول اه جواب الاعتراض حاصله ان استلزام امكان العلم لامكان
التحقق غير مسلم اذ يمكن علم الشيء بالوجه مع ان الحاصل في الذهن عند علمه به هو الوجه لا الشيء ويمكن دفع الاعتراض المذكور بان المراد امكان
العلم ولو بالاعتبار كما قيده الش فالمعدوم المطلق والكان حصوله وتحققه في الذهن ممتنعا بحسب ذاته لكن بالاعتبار الذي يعلم به غير ممتنع اذ
حصول وجهه غير مستحيل فهو معلوم بالوجه وممتنع بالذات ولا محذور فيه فافهم قوله فان اه هذا اعتراض على قول المص والا اي وان لم يكن
ممتاز الهوية التشخصية فهو الموجود الذهني حاصله ان الصورة الحاصلة من الشيء الخارجي في الذهن موجود فيه وممتازة عن ذلك الشيء الخارجي
لكونها عارية عن العوارض الخارجية واختلاط الشيء الخارجي بهذه العوارض وممتازة عن الصورة الحاصلة من ذلك في ذهن آخر بالهوية
التشخصية كما يشهد به مبحث الوجود الذهني من ان للاشياء وجودا وحلولا في الاذهان مغايرا لوجودها في الاعيان وتغاير الوجود
مستلزم لتغاير التشخص فيعلم ان الصورة الحاصلة من الشيء الخارجي لها تشخص مغاير لتشخصه وكذا الحاصلة في ذهن زيد مثلا مغاير للحاصل
منه في ذهن عمرو لان لكل منهما تشخص بتشخص ذهن ما هو فيه وذلك الذهنان متغايران فالحاصل فيهما ايضا يكون ممتازا عن الآخر فظهر امتياز الصورة
الذهنية عن الخارجي وعما يحصل في ذهن آخر بالهوية التشخصية فلا يصح قول المص والا فهو الموجود الذهني قوله وقد تقرر عندهم اه اذ التشخص
لما دق الوجود فاختلاف احدهما يستلزم اختلاف الآخر قوله وان الموضوع له يعني الموضوع اي المحل المستغني عن الحال من جملة المشخصات

المعدوم م

لان التشخص اما نفس الوجود او فرع له كما ستقف عليه ووجود العوارض للموضوع اذ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها
فالتشخص الذي عليه ايضا يكون للموضوع فصار الموضوع من جملة مشخصاتها فاذا اختلف الموضوعان اختلف الهويتان الشخصيتان
فالموجود في الذهن ايضا يمتاز احدهما عن الاخر بالهوية الشخصية فان قلت علم من هذا ان الموضوع اذا كان واحدا او وجد فيه اشياء كثيرة
متماثلة لا باس به مع ان اجتماع المثلين بل الامثال لا يجوز عندكم قلت اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما ممتنع واذا اشار كانا في
موضوع فلم يوجد فيه الا في زمانين فالمشخص بينهما هو الزمان فالموجود في ذهن ممتاز بحسب الهوية الشخصية عما هو في الخارج وعما هو في الذهن
الاخر باعتبار اختلاف الموضوع وعما هو في ذهن واحد فباختلاف الزمان قوله قلنا انه جواب الاعتراض المذكور وحاصله ان الصورة
الحاصلة في الذهن اعتبارين الاول من حيث ان الصورة مكتنفة بالعوارض الذهنية فهي موجودة في الذهن بنفسها وهذا هو الوجود
يقوم مقام الوجود الخارجي لكن لا يترتب على الصورة في هذه المرتبة قال في الحاشية هذا الوجود يترتب عليه الاثار لان الصورة الحاصلة بهذا
الاعتبار صورة علمية يحصل بها الانكشاف انتهى والثاني الصورة الحاصلة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فهذه الصورة
موجودة في الذهن بوجود لا يترتب عليه الاثار وجاز ان يكون لشيء واحد وجودان ذهنيان باعتبارين كما ستقف عليه فالمراد بقوله والاخر
الوجود الذهني ما يختص بهذا النحو الثاني من الوجود الذهني وفي هذا النحو ليس له تشخص وهوية شخصية ليلزم المحذور واما الاعتبار الاول فهو
ليس من الموجود الذهني بل من الخارجي والمراد من الموجود الخارجي في قول الشارح ما يحتمل هذا النحو ايضا فظهر ان الاختيار والامتياز بالهوية
الشخصية لا يكون الا للموجود الخارجي وهذا هو المقصود وقال في الحاشية وهذا الذي هو الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية فان
الهوية انما هي في الذهن والخارج فيه خلط محض انتهى هذا الجواب لسؤال مقدر تقريره ان الشيء في الذهن كما لا يكون مبدا للاثار مالم تكتنف
بالعوارض الذهنية كذا في الخارج فيكون الشيء من حيث هو الموجود في ضمن المكتنف بالعوارض الخارجية موجودا ذهنيا لعدم ترتب الاثار
عليه كما ان الشيء الموجود في ضمن المكتنف بالعوارض الذهنية صار موجودا ذهنيا والجواب ان هذين الاعتبارين لا يمكن اجراؤهما في
الموجود الخارجي فان تعرية الشيء عن عوارضه الخارجية لا يمكن في الخارج لانه محل الخلط المحض لا يتصور فيه التعرية اذ ليس هو امر غير اعتبار
الوجود خارجا عن المشاعر فليس للشيء فيه وجود مجرد عن العوارض ووجود اخر مخلوط بها ففيه خلط بحت بخلاف الذهن فانه محل الخلط والتعرية
جميعا فان ادراكه يكون باخذ حقيقة مجردة عن العوارض ويحصل نفس الحقيقة من حيث هي هي ثم يوصف بها العوارض الذهنية فيصير ملحوظة
قائمة بالذهن ففيه خلط وتعرية والاول علم والثاني معلوم الا ان يقال ان التعرية وان كانت فعل الذهن لا محالة لكن لا يلزم عدم كونها
في الخارج اذ هم قالوا للصورة الجسمية الشخصية في الخارج مرتبتان مرتبة نفس الجوهر مع قطع النظر عن العوارض ومرتبة خلطها مع العوارض و
باعتبار الاول علة للهيولى وباعتبار الثاني معلولية لها والاول ما قال بحر العلوم دام فيوضهم هذا دفع لما يرد ان الموجود الخارجي ايضا
يمكن فيه الاعتباران احدهما التشخص المكتنف بالعوارض الخارجية والثاني الحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي غير ممتازة بالهوية
والتشخص فيصدق عليها الموجود الذهني وتقرير الدفع لا يمكن قطع النظر عن العوارض الخارجية لان في الخارج خلطا محضا والتعرية انما يكون
في الذهن وجه الاولوية ظاهر اذ ليس في كلامه دليل كونه موجودا ذهنيا انه لا يترتب عليه الاثار الخارجية حتى يرد عليه بالورود على التقرير
الاول من ان الحقيقة المأخوذة في الخارج مما يترتب عليه الاثار الخارجية وان لم يترتب عليه اثار التشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة
الصورة علة لوجود الهيولى وتتصل بالاتصال وهي عوارض خارجية وكذا تتصف بالطبائع الاعراض ثم قال لعدم تمام جواب المحشي بانه ان اريد
بالتعرية الماهية بشرط لا شيء فالخارج والذهن سيان في عدم كونها موجودة فيهما فان الوجود في واحد منهما بدون التشخص غير معقول وان اريد

تشخص

اريد الماهية المطلقة مع قطع النظر عن العوارض فانها في الخارج والذهن في وجودها فيهما سيان اذ هي موجودة بوجود الشخص سواء كان

ذهنيا او خارجيا وسواء وجدت الهوية التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليها انها غير ممتازة بالتشخص والهوية والاخر ان الاعيان في

وجودها من حيث هي فانهم قولهم موجودة في الذهن بنفسها قيل المراد منه وجودها بنفسها وجودها بلا واسطة صورة اخرى اذ لو كان

بالواسطة فيكون علمنا بها فلم يبق علمها حضوريا اذ العلم الحضوري عين المعلوم ولا شك ان علم النفس بالذات والصفات علم حضوري

قال في الحاشية المنهية وفيه ان الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم وصفة قائمة بالنفس ووجود الصفة هو وجودها

لموصوفها وليس لها وجود في نفسها ما لم تؤثر ان وجودها هو وجودها لموضوعها قوله نحو وجود الوجود اه ولم يقل هو عين الوجود الخارجي

اذ المشهور منه ما يكون خارجا عن المشاعر وهذا ليس كذلك فقال يقوم مقام في ترتب الاثار بخلاف الثاني قلت ان وجود الاول

وجود اصلي والثاني وجود ظلي اذ الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور واظلال والصورة هي الظل والاثر المنتزع عن الاعيان

ولا يترتب عليها الاثار ولذا قال في الاول بنفسها وفي الثاني بصورتها الا ان يقال ان هذه المرتبة والكائنة بنفسها نحو وجود الاعيان

لكن من حيث كونها صورة ذهنية للشيء من حيث هي هي ليس كذلك بعدم ترتب الاثار المختصة لهذا الشيء عليه فتامل قوله وبهذا انطلق كما اه

اي بما ذكر المحشي من نحوي الوجود الذهني واختصاص الموجود الذهني بالثاني ظهر ان ما ذكر الشارح في هذا المقام من ان الذهن لا يدرك

الا كليا والموجود في الذهن لا يتجاوز عن غيره ليس بلائق اذ يمتنع ذلك ولو سلم فلا شك في انه لا يجب وجوده الذهني هوية شخصية

كما عرفت قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فلا شك ان لا يجب في وجوده في الذهن هوية شخصية انتهى والحاق

ليس على ما ينبغي ولم يقل ليس بصواب اذ يمكن ارجاع كلام الشارح الى ما ذكره المحشي بان يكون المراد بقوله فان الذهن لا يدرك الا امرا

كليا ان المعلوم فيه ليس الا امر كلي وهو الموجود الذهني واما الذي هو مرتبة العلم في الذهن فهو هوية شخصية داخل في الموجود الخارجي

بمعنى ترتب الاثار عليه كما عرفت ويرد على المحشي ان الشارح لم يرض بعدم الاختيار في الذهن وعدم ادراكه الا الكلي لما سيل عليه كلامه فيما بعد

وكل ذلك تعسف فانه يقول بانه ليس كما ينبغي ولو سلم فلعل منع الشارح الهوية الشخصية في الذهن بمعنى انها لا تلحق للصورة الذهنية الكلية هوية

شخصية يمنعها الاشتراك بكونها ما لا للكثيرين وحاصلا في الذهن عند انتزاعها من الكثيرين وان لحقت الهوية الشخصية المانعة عن الحمل

على الكثيرين فالحاصل في الذهن ظل للكثيرين لا انها محذوفة التشخصات فاراد بالهوية الشخصية ما يمنع الاشتراك في الحمل والعلية ولم يوجد

الثاني نفي الهوية الشخصية فلا مناقشة في كلامه بل مناقشة في كلام المحشي بان تعريف الوجود الخارجي صادق على الموجود الذهني وهي

الصورة الحاصلة اذ اخذت من حيث هي هي اذ الموجود الخارجي ليس له هوية شخصية في مرتبة ذاتها بل الهوية منضمة اليها من خارج

تلك الصورة الذهنية من حيث هي هي ممتازة تخصصها عن غيرها وتلحقها هوية شخصية من خارج منضمة اليها فصارت ممتازة بها عن

غيرها ثم وجه تخصيص الاول بالخارجي لئلا يقال ان الصورة الذهنية لم تلحق لها هوية في حال الذهن فلا يصدق عليه تعريف الخارجي

لانا نقول هذا اذا شرط لحوق الهوية للموجود الخارجي في ظرف تحققه واذا لم يشترط فلا شك في صدقه عليها قوله مع انه كما ترى اه ناظر الى

القول اه حاصله ان قول الشارح ان الجزئيات المدركة بالحواس مع القول بان النفس لا تدرك الا امرا كليا لقصد الحصر بان مدرك الكليات

النفس ومدرك الجزئيات غيرها وهو الحواس كما هو المعروف وهذا الكلام ذرة ان المدرك ليس الا الكلي راليه بانا وانت وان ما لا شعور بغيره

وهذا دعوى بلا دليل الا ان يدعي البداهة ويرد عليه ان النافين لعلم الواجب تعالى لذاته يثبتون العلم فانتقض القاعدة بالاثر

نعم انه لا شعور بغيره ومن يقول بادراك الحواس للجزئيات ليس مراده ارتسام صورها في الحواس بل انها معدة لحصول الصورة في النفس

فمعنى قوله ان الجزئيات المدركة بالحواس يعني ما له الحواس فالمدرك حقيقة ههنا ليس الا النفس دون الحواس فلا ضير في كلام
الشارح ولا يرد ما اورده المحشي وهذا التوجيه على النسخة التي ليست فيها المرتسمة في القوى الباطنة ظاهر واما على ما فيها هذا اللفظ
ففيه نظر فالمدرك في الانسان هي النفس الناطقة والحواس آلات محضة وفي الحيوانات لما لم يثبت نفس مجردة تدرك الكليات
فادراكها بالحواس ومن ذهب الى ان الادراك مطلقا من خواص النفس والحواس الجسمانية ليست قابلة للادراك فلا يتصور الشعور
في الحيوانات على مذهبه الا باثبات النفس المجردة لها لوجود الادراك فيها فان قلت اذا كان لها نفس مجردة وهي يدرك الكليات
فالحيوان ايضا كان مدركا للكلي والجزئي فما الفرق بينه وبين الانسان قلت ادراك الكليات من خواص اعتدال المزاج الانساني
الا ترى انهم يختلفون باختلاف المزاج في البلادة والذكاوة والمجانين منهم لا يميزون بين المحسوسات فكيف يدركون الكليات
ولما لم يوجد في الحيوان هذا الاعتدال لم يدرك الكليات فان قلت ان الحيوان كالقردة مثلا يصدر عنها من العجائب والغرائب
ما يدل على ادراكها بالكليات في الجملة قلت لهذا قال الشيخ في جواب تلميذه ان الفرق بين سائر الحيوانات والانسان في هذا الحكم
صعب وعدم الشعور بادراك للكليات لا يدل على عدمه بل يوجد وان لم نعلم والجهل بالشيء لا ينافي وجوده اذ كثير من الاشياء موجودة
ولا نعلمها فان قلت ان المص لم يعدل عن لفظ الدال وغيره في قوله الكلام ناظر واختيار لفظ الناظر الدال على عدم الجزم مع ان كلام الشارح
يدل جزما على الحصر في ادراك النفس للكلي والحواس للجزئي قلت لما صرح به في موقف الجوهر ان الحواس انما سميت مدركة لحصول الصور فيها
ولكونها معينة على الادراك فظهر ان الادراك للنفس وكلام الجزئيات المدركة بالحواس يفهم منه ادراك الحواس ايضا فمراده بقول الشارح
ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا انه لا يحصل فيه الا الكلي وان كان ادراكه للجزئي ايضا لكنه لا بحصول الصورة الجزئية بل بحصولها في الحواس وبكون
معينة على ادراكه ولهذا قال ناظر ولم يقل يدل فان قيل انحصار ادراك الجزئيات في الحواس باطل عند تسليم حصر ادراك الكلي في النفس
ايضا اذ العقول يدرك بعضها بعضا مع تعقلها والتعقل عندهم علم كلي سواء كان للنفس او للعقول فعلم الجزئيات المادية ليس الا
بالحواس ولا يحصل في النفس الا على الوجه الكلي واما غيرها فيجوز ان يكون بدون الحواس وان كان جزئيا كما في العقول بعضها لبعض فالادراك
التعقلي كلي والاحساسي جزئي والجزئية والكلية صفتان للعلم وقول الحكماء ان الله تعالى لا يدرك الجزئيات المادية معناه ليس علمه على سبيل
الاحساس لكي ينفي علمه بها واما على سبيل التعقل فلا شك انه يعلم كلها لا يعزب عنه شيء فمعنى هذا العلم كلي وان كان معلومه متشخصات
فالتشخص في المعلوم التعقلي غير مانع عن الشركة وعليه بناء كلام الشارح ولا يلزم كفر الحكماء بانكار علمه تعالى بهذا النحو لانه ليس انكار العلم
بالجزئيات وانتساب جهلها له تعالى بل مرادهم ان علمه بالجزئيات لما يكون بالاحساس ليس علمه تعالى كذلك يعلمها كلها بدون الاحساس
والحق ان الشيخ في صدد نقل المذاهب لا انه التحقيق عنده ليرد عليه ما اورده المحشي فافهم قوله فان قلت الموجود الذهني ما ليس له وجود
اه حاصل الاعتراض ان الصورة الحاصلة في الحواس الظاهرة مثلا صورة المرئي في الابصار منطبعة في ملتقى المجوفين عند الشيخ ويجمع الصور
ولا يترتب عليها الآثار العلمية من الانكشاف وغيره اذ هو موقوف على الشعور ولا شعور ما لم يكشف بالعوارض الذهنية فالموجود الذهني
بهذا المعنى صادق على كليهما فما وجه التخصيص بالقوى الباطنة لا يقال ان الصورة لا تحصل في الظاهرة وانما هي آلة لحصولها في الباطنة
لانا نقول ان المختار عند المشائين واليه ذهب اللاحقون ان الصورة تحصل في الحس الظاهر ايضا والنسخة التي ليس فيها قيد الباطنة فلا اشكال
عليها اذ لا يفهم الخصوصية وقد يجاب بان المراد في عبارة الشارح بان الجزئيات المدركة بالحواس الظاهرة اذ كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد
بها الظاهرة وقوله المرتسمة في القوى الباطنة مغايرة بالهوية وليست موجودات خارجية فلا تخصيص ههنا قوله قال الشيخ في تعليقاته

الحيوانات

نشل

طبيعيات الشفا فهذا تاكيد لحصول الصورة في الحواس الظاهرة حاصله ان الشيخ قال في طبيعيات الشفا ايضا ان يكون كل ادراك
انما هو اخذ الصورة المدرك بنحو من الانحاء وقوله كل ادراك باخذ الصورة يدل على ان ادراك الظاهرة ايضا يكون باخذ الصورة
فظهر حصول الصورة في القوى الظاهرة وعدم وجه التقييد بالباطنة ويحتمل ان يكون التاكيد لقوله فالحس باخذ الصورة عن
المادة بان اللام للاستغراق فعلم ان جميع الحس باخذ الصورة عن المادة فظهر اخذ الصورة في الحس الظاهر ايضا فلا وجه للتخصيص
بالباطن واورد على الاول ان كلامه يدل على ان الادراك باخذ الصورة واما انها حاصلة في الحس الظاهر فلا دليل عليه وعلى الثاني
بان الاستغراق لا يصح اذ لم يذهب احد الى ارتسام الصورة في السمع والشم والذوق واللمس بل القول لكونها معدة لحصول الصورة
في الحس المشترك فالمراد بقوله والحس باخذ الصورة الحس المشترك فعلم انه بقي للاستاد وجه واجيب بان اخذ الصورة في كلام الشيخ
مشروط بحضور المادة كما يدل عليه كلامه فلو كان المراد بالحس المشترك فيلزم اشتراط حضور المادة في الحس المشترك ايضا وهو خلاف
مذهب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم قوله قلت اه حاصل الجواب ان مدركات الحس الظاهر حال احساس هذه المدركات لا منتقش
الا في الحس المشترك لا في الحس الظاهر اذا راينا زيدا في حال الابصار صورة زيد انما هي في الحس المشترك لا في البصر والاحساس للحس المشترك
اذ هو باخذ الصورة عن المادة حال كون الصورة مقابلة للحس الظاهر واذا زالت هذه المقابلة يبطل ذلك الاخذ والصورة التي كانت
في الحس المشترك يحصل الان في خزانته وهو الخيال فلا حصول في القوى الظاهرة فهذا وجه التخصيص بالباطنة وهذا الجواب انما يتم
على اختيار مذهب سوى ما ذهب اليه الحكماء اذ هم مصرحون بانطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور ثم في حس المشترك انما ينطبع
بعد غيبوبة المادة فالقول بعدم انطباع الصورة الا في الحس المشترك خلاف مذهبهم لانهم صرحوا بانطباعها في الظاهرة ايضا وما قال
البعض من انه ليس المراد بعدم الانطباع نفيه مطلقا بل الانطباع على سبيل الاستقرار وما قالوا بالانطباع الذي في مجمع النور فهو على سبيل
الاخذ بالالة من قبيل الحصول في الطريق المؤدية الى المقصود وهو هيهنا الموجود في الحس المشترك الذي ياخذ الصورة عن المادة فذلك
الانه مدفوع بان الاشكال باق لا يندفع بهذا الجواب لانه اذا قيل بانطباع الصورة في الحس الظاهر سواء كان بالاستقرار او لا وصدق
عليه معنى الموجود الذهني فما لها كان حال الصورة في الباطنة فلا وجه للتخصيص نعم اذا ارتفع حصول الصورة في الظاهرة وسلب النائل لحصول فيها
اصلا فالجواب تام بلا مرية قال الاستاد المحقق لعل وجه التقييد بالحواس الباطنة في كلام الش ان الصور القائمة
بالجليدية مثلا عدوها من الموجودات الخارجية لان حالها كحال سائر الصور المرتسمة بالمراة والتصاوير المنقوشة في الجدار مثلا و
لذلك انها موجودات خارجية وايضا الموجود الذهني هو ما تعلق العلم به بالذات ووجود المرئي في الخارج وحصول صورته بالجليدية
سواسيان في عدم تعلق العلم به ما لم يحصل صورته في الحس المشترك او الخيال فالموجود الذهني بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحواس
الباطنة وايضا على تقرير المحشي بان مدركات الحس الظ لا يحصل صورها في الحواس الظاهرة بل انما يحصل في الحواس الباطنة يكون تقييد
الحواس الباطنة في كلام الش لغوا والمفهوم من لفظ الحواس ح انما يكون الباطنة فقط دون الظاهرة الا ان يقال على هذا التقدير يكون
قيد الباطنة لمحض الكشف والبيان واشارة الى ان الصورة انما يكون قائمة بالحواس الباطنة فقط دون الظاهرة فتامل قوله
وذلك ان تقول اه والظاهر ان هذا جواب عن النقض المذكور في الشرح كما يدل عليه ظاهر الحاشية المنهية قال فيها حاصل فيها حاصل
الجواب ان المراد بالهوية الشخصية في تعريف الموجود الخارجي هوية يمتنع لها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والمدلية والجزئيات

الحاصلة في الحواس الباطنة يجوز اشتراكها على وجه البدلية وان امتنع على وجه الاجتماع فعلى هذا الموجود الذهني قسمان احدهما ان

لا يكون له هوية اصلا وهي الكليات الحاصلة في العقل والثاني ان يكون له هوية يمتنع لها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع فقط

وهي الجزئيات الحاصلة في الحواس الباطنة انتهى محصوله ان وجود الهوية مطلق في الموجود الذهني ليس منفيا لينتقض بالجزئيات

الحاصلة بالباطنة بان لها هوية مع انها موجودة ذهنية بل المنفي هو الهوية المعتبرة في تعريف الوجود الخارجي وهي هوية يمتنع لها فرض

الاشتراك بين كثيرين على وجه الاجتماع والبدلية وهذا لا يوجد في الحاصلة في الباطنة اذ ليس لها هوية اذ يمكن فرض اشتراكها على كثيرين

على وجه البدلية فايده لقولهم الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال ينطبق على كل من البيضات المعينة بحيث يرفع احدها و

يوضع في مقام اخرى فيجوز عقل الرائي ان هذه البيضة هي البيضة التي ازالها قبل ويجوز صدق صورة البيضة المعينة على كل من

البيضات على وجه البدلية واذا اجتمع كل من البيضات لا يجوز صدق احدها على الاخرى فالامتناع ههنا انما هو على سبيل الاجتماع

فقط والمنفي عنه ما يكون على وجه الاجتماع والبدلية فلم يوجد الهوية المعتبرة في تعريف الموجود الخارجي فلا انتقاض ومثل صورة

البيضة المخيلة سائر صور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد الخارجية والوهمية هو يرد عليه ان انطباق الصورة الخيالية على الافراد

المعينة انما هو في بعض الصور الخيالية اذا كانت الافراد متشابهة غير متميزة عند الحس كهذه البيضة فكيف يصح الكلية بنعم انطباقها على الافراد

الوهمية يجري في الخياليات كلها هذا على النسخة التي فيها الواو الواصلة في قوله والوهمية واما على النسخة التي فيها او الفاصلة موضع

الواو فلا اشكال اذ يصرح معناه ان سائر الصور الخيالية ينطبق على الافراد الخارجية كما في المتشابهة الغير المتميزة عند الحس او الافراد

الوهمية كما في جميع الخيالات او يكون مانعة الخلو لا الجمع كما لا يخفى وقد يورد عليه بان الصورة الخيالية اذا كانت مكتنفة بالعوارض

ومتشخصة بالتشخص الخيالي فيمتنع الشركة اجتماعا وبدلا ولا يكون صالحة للشركة اصلا فكيف يصح القول بانها صالح للشركة البدلية

الا ان يقال ان الصورة الحسية المكتنفة بالعوارض من الموجودات الخارجية وهي بهذا الاعتبار ليس من الذهني واذا قطع النظر عن

هذه العوارض تمن الموجودات الذهنية وصالح للشركة البدلية دون الاجتماعية ويحتمل ان يكون جوابا اخر للاعتراض المذكور بقوله المحشي

فانقلت اه فحاصله ان الجزئيات الحاصلة في الحواس الظاهرة موجودات خارجية لانها مقارنة للمادة ولواحقها فلها هوية لا تمنع

الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية فشمول تعريف الموجود الخارجي لها لا ضير اذ هي منه بخلاف الحاصلة في الباطنة فانها من الموجود الذهني

مع انها يصدق عليها ان لها حقيقة وهوية فلو كان النقض مختصا بها فلهذا اقيده لهذا اللائح عن تكلف لانه اذا كان المراد من الهوية

في تعريف الموجود الخارجية التي يمتنع الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية فالنقض بالجزئيات الحاصلة في الباطنة ايضا مندفع

بانها وان كانت لها حقيقة وهوية لكن ليست الهوية بالمعنى الذي يعتبر في الخارجي فكما يعلم دخول الحاصلة في الظاهرة لوجود هذه

الهوية فيها كذلك يعلم خروج الحاصلة في الباطنة عن الخارجي ودخولها في الذهني فلا وجه للتخصيص الا ان يقال ان الهوية في مدركات

الحواس الظاهرة كانت ظاهرة فكونها من الموجودات الخارجية ظاهرة واما الحاصلة في الباطنة وعدها في الموجودات الذهنية مع

تعريف الخارجي عليه باعتبار وجود الحقيقة والهوية بحسب الظاهر الدفع فلا انتقاض وقيد الحاصلة في الباطنة انما وقع على حسب الظاهر وتفصيله اه

حاصل هذه التفصيل بان مدركات الحواس الظاهرة لما كانت مقارنة بالمادة غير مجردة عنها يلحقها هوية يمنع عن الشركة البدلية والاجتماعية معا

والصورة الحاصلة في الباطنة لما كانت مجردة ولو بنحو من التجريد يلحقها هوية يمنع الشركة الاجتماعية ولا يمنع البدلية واما الحاصلة في العقل فهو

قوله

قوله

فهي مجردة عن المادة ولواحقها بالتجريد التام فلا يمنع الشركة الاجتماعية والبدلية بل يمكن اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية فالا
يكون من الموجودات الخارجية والثاني كان فيه اشتباها بحسب لحوق الهوية ان يكون تعريف الوجود الخارجي صادقا عليه مع كونه من
الموجود الذهني لكن لما نظر الى اعتبار الهوية في الخارجي بمعنى ما يمنع الشركة على وجه الاجتماع والبدلية علم عدم صدق تعريفه عليه ولا نقض
في الصورة الحاصلة في العقل بوجه من الوجوه وهي كلي ويرد عليه ان عد الاولى من الموجود الخارجي والثاني من الذهني باطل اذ الموجود
الخارجي ما يترتب عليه الآثار والحاصلة في الحس الظاهر لا يترتب عليه الآثار الخارجية او صورة النار مثلا اذا حصلت في الباصرة لا تحرقها
البتة وكذا حصول صورة المرأة في الذائقة لا يحبلها امر افظر ان الحاصلة في الظاهر والحاصلة في الخيال كلاهما سيان في عدم ترتب الآثار
فهما من الموجودات الذهنية قوله التجريد اما ناقصا اه بالنسبة الى تجريد العقل اذ فيه تجريد تام لا يمنع الشركة البدلية وليس بتام للامتناع الاجتماعية
ولك ان تقول الفرق بين تجريد الناقص والتام ليس الا انه اما بالعوارض المخصوصة بان يحصل العوارض من حيث خصوصيتها في الحس لا تحصل في العقل
وقد تقرر ان خصوصية العوارض تابع لخصوصية موضوعاتها فحصول العوارض من حيث الخصوصية لا يكون الا بحصول الموضوعات من حيث الخصوصيات
فاذا حصل الموضوعات من حيث الخصوصيات فيمتنع الشركة على وجه الاجتماع والبدلية فلا يبقى الفرق بين الحاصلة في الظاهرة والباطنة
واما بالعوارض من حيث طبائعها بان يقال ان طبائع العوارض حاصلة في الحس الباطنة فكانت مجردة عن الخصوصية وملحوظة بالعوارض
وهذا التجريد ناقص بالنسبة الى ما هو مجرد عن العوارض مطلقا وهو حاصل في العقل وهذا ايضا باطل اذ العقل يمكن له ان يدرك العوارض
من حيث طبائعها الكلية ولا مانع له عن ادراكها فالعقل والحس سيان في هذا الادراك في وجه كون الاول تجريدا تاما والثاني ناقصا الا ان
الاشياء الحاصلة في الحواس الباطنة لما كانت قابلة للبدلية بخلاف الحاصلة في الظاهرة اعلم ان الحاصلة في الباطنة لها تجرد عن التي في
الظاهرة والا يمنع الاشتراك البدلي كالظاهرة ولما كان المنع عن الاجتماع باقيا علم ان تجرد التام لم يحصل لعدم تجرده عن المانع للشركة
الاجتماعية فظهر ان اقتران الحاصلة في الباطنة ليس كاقتران الخارج لا لتجرده كتجرد العقل فهو متجرد ناقص فافهم قوله على وجه الاجتماع
دون البدلية اه يرد عليه ان تلك الصورة المحمولة على الكثيرة على وجه البدلية اما ان يكون متحدة مع كل واحد من الكثير او الواحد منه فعلى الاول
يكون محمولة على الكثير على سبيل الاجتماع ايضا لاتحادها معه وعلى الثاني لا شركة فيه اذ هي ليست محمولة على الكثير اصلا اذ انها محمولة على الواحد
المعين فقط والجواب بانها متحدة مع كل واحد ولا يلزم حملها على الكل على سبيل الاجتماع اذ مناط الحمل الاتحاد وهو على سبيل البدلية فحملها ايضا
يكون كذلك فلا يلزم الحمل على سبيل الاجتماع حتى يلزم عدم الفرق بينه وبين ما يحصل في العقل اذ التكثر البدلي عبارة عن كون الصورة بحيث
يكون محمولة على فرد معين في زمان واذا زيل هذا الفرد ووضع مكانه فرد آخر في ذلك الزمان يصح حملها واذا اجتمعا في زمان واحد في
مكان لا يصح الحمل عليهما كما عرفت في صورة الشبح المعينة فالصورة في ذلك الزمان اما متحدة مع الافراد فلا يمتنع الصدق عليها
وهذا هو الاجتماعي او ليس بمتحدة مع ما يقابل لوجود معين بها فلا تكثر فيها اذ الاتحاد مع معين والتكثر متنافيان الا ان يقال ان الفرق بين
الحاصلة في الحس الباطن والحاصلة في الظاهر وما هو حاصل في العقل ان الاول يغلط العقل فيه لوجود تجردها بالنسبة الى الخارج فيحمل تلك
الصورة على الافراد على سبيل البدل ولا يحمل على سبيل الاجتماع اذا اخذناها من مادة معينة يمنع عن الشركة الاجتماعية بخلاف الحاصلة في
العقل اذ ليس فيه تجريد اصلا فلا يجوز فيها الشركة واما الحاصل في العقل فهو مجردة من جميع الوجوه فيجوز فيه الشركة مطلقا فظهر ان التكثر البدلي
تابع لغلط العقل لا في الواقع وهذا هو مرادهم الا انك تعلم انهم يقولون ان الصورة القابلة للتكثر البدلي فقط جزئية والقابلة للاجتماعي
كلية والفرق بين الكلي والجزئي ليس الا في الواقع فلو كان مناطه على غلط العقل يلزم صيرورة الكلي جزئيا اذ اعرض الغلط للعقل في الكليات

بان يحمل الكلي على الافراد على سبيل البدلية لا على سبيل الجمعية ويلزم كون الموجود الخارجي موجودا ذهنيا لان وقوع الغلط في
مدركات الحواس الظاهرة ايضا ممكن اذ يمكن وقوع الغلط في العقل على ان يحو فرض والممكن ما لا يلزم منه المحال وبهذا يلزم الكل كما عرفت
قوله وبعد اللتيا والتي اه في الصحاح تصغير التي اللتيا بالفتح والتشديد ويقول وقع فلان في اللتيا والتي وهما اسمان من اسماء
الداهية وهكذا في القاموس وفي الشمس اللتيا والتي الامر العظيم يقول وقع فلان في اللتيا والتي وتصغير التي اللتيا بفتح اللام
وكسر التاء وتصغير اللاتي اللتيات قال في الحاشية اي بعد السوال المصدر بقوله فان قلت والجواب المصدر بقول ولك ان تقول انتهى
فهذا الكلام يحتمل ان يكون جوابا عن السوال بقوله فان قلت ليقتضيه عنوان الكلام ظاهرا ولفظ اللتيا والتي اذ هو يقتضي ان يكون
سابقا جوابان مذكوران عن اعتراضه ثم بعد الجوابين هذا جواب اخر عن الاعتراض السابق ويحتمل ان يكون جوابا ثانيا للنقض المذكور
في كلام الشارح وقال البعض المراد باللتيا والتي بعد الجوابين الاول من الشارح والثاني من المحشي بقوله ولك ان تقول الخ ولو قيل كيف
يراد بهذا الجواب المذكور في الشرح وجواب المحشي في الحاشية ولفظ اللتيا والتي يقتضي ذكرهما في مقام واحد يجاب عنه بان
الحاشية من لواحق الشرح فكانها جزء فالمذكور فيها هو المذكور في الشرح فلا باس من هذه الجهة لهذا التوجيه والبعض حملها اشارة الى اجمال
الجواب وتفصيله قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالهوية الشخصية هوية يمنع لها ذ من الاشتراك على وجه الاجتماع والصورة
الجزئية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة التي في
اي خيال الحمل على سبيل الاجتماع ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس لان مناط الكلية وجوب الانطباق على الاعيان الخارجية
محققة كانت او مقدرة على وجه الاجتماع انتهى محصوله على الاحتمال الاول ان الصورة الحاصلة في الحس الظاهرة لمقارنتها للمادة ولوجودها
الخارجي لا يقبل الشركة اصلا والوجود الذهني عبارة عن وجود لا يترتب عليه الاثار ولا يوجد هذا المعنى في الصورة الحاصلة في الظاهرة
لترتب الاثار عليها فهذا المعنى لا يوجد الا فيما يقبل الشركة على سبيل الاجتماع وهو ليس الا الكلي او الجزئي الحاصل في الباطن فمنع الاول
الاشتراك في الخارج وفي الثاني في الذهن فان الصورة الحاصلة في خيال زيد مثلا مع قطع النظر عن العوارض ينطبق على تلك الصورة
الحاصلة في اي خيال سواء كان في خيال زيد او عمرو او غير ذلك فيوجد لها في الذهن اشتراك على سبيل الاجتماع فهذا وجه التقييد
بالمرتسمة في القوى الباطنية قوله ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس اه هذا جواب سوال مقدر تقرير السوال اذا كان الصورة
الحاصلة في الباطن غير مانع عن الشركة الاجتماعية والكلي ما لا يمنع الشركة فيلزم كون هذه الصورة من الكليات مع انها ليس كذلك والجواب
ان مناط الكلية وجوب الانطباق على الاعيان الخارجية محققة كما في الكليات التي لها افراد موجودة في الخارج او مقدرة كما في الكليات
الفرضية على وجه الاجتماع والمعتبر في الكلي عدم منع الشركة الاجتماعية في الخارج والصورة المرتسمة في الباطن وان لم يكن مانعة عن الشركة
في الذهن كما عرفت لكنها يمنع عن الشركة في الخارج لعدم تجريد التام الذي في الكليات فان قلت ان المحشي قال فهو لا يصدق الا على
الكليات وهذا يستلزم ان لا يكون الموجود الذهني الا من الكليات والصورة المرتسمة في الباطنة اذا كانت من الموجود الذهني يلزم
كونها كلية قلت النسخ ههنا مختلفة في بعضها وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك فعلى هذا لا محذور واما على النسخة التي
فيها لا يصدق الا على الكليات فيراد به ما فيه من الاشتراك اذ الكلي ما يصح فيه الاشتراك الاجتماعي بحسب الاعيان والصورة المرتسمة
في الباطن ليست كذلك وان كان فيها نوع شركة فلا منافاة بين قوله ولا يلزم كلية مدركات الحواس ولا يصدق الا على الكليات
قال الاستاد المحقق فهو مناط الكلية ليس جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققة او مقدرة فان جواز الانطباق ان يوجد

نوع م

بمجرد تقويره وفرضه والكان مستحيلا فذلك مع انه لا يساعده اللفظ يستلزم صيرورة الجزئي كليا فان التقدير لا يستحيل فيه وان قصد به بحسب نفس الامر فذلك لا يتاتى في كثير من الكليات الفرضية لاستحالة افرادها ذهنا وخارجا والمنطبق عليه لابد من وجوده لا في الوجود الفرضي للمنطبق عليه كاف للانطباق الفرضي لا نفس الامري لانا نقول ذلك باطل فان الضرورة شاهدة بان الانطباق في ظرف لابد له من وجود المنطبق عليه في ذلك الظرف وان قصد به ان الانطباق على الكثير بحسب نفس الامر بالنظر الى نفس المفهوم مناط الكلية فذلك ايضا باطل فان بعض الكليات يابى بالنظر الى نفس المفهوم عن التكثر بحسب نفس الامر كاللاموجود مثلا فانه بالنظر الى نفس المفهوم غير قابل للتكثر اذ العقل اذا لاحظ المفهوم تخيل افراده باطلا محضا فيابى عن الانطباق عليها كما انه اذا لاحظ مفهوم الجزئي وميل الى التشخص يابى عن التكثر في الخارج كذلك اذا لاحظ هذا المفهوم يابى عن التكثر فيه في الخارج ومجرد التقدير لا يغنى شيئا فان ذلك لا يمتنع في الجزئيات بل الحق ان مناط كون المفهوم كليا على عدم اشتماله على الهذية والتعين مناط الجزئية على اشتمالها عليها ولعل هذا ما قصده المحشي من جواز الانطباق على الاعيان على سبيل التجويز فافهم واما على احتمال ان يكون هذا القول جوابا ثانيا لاصل النقض المذكور في كلام الشارح فحاصله ان للصورة الخيالية اعتبارين اعتبار الاكتناف بالعوارض واعتبار ما من حيث هي مع قطع النظر عن الاكتناف فالاول يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الاثار والثاني موجود ذهني لا يصدق عليه الا على ما يصح فيه نوع من الاشتراك فالصورة المرتسمة وان اشتملت على الهوية المانعة عن الاشتراك بين الاشياء التي في الخارج لكن ليس لها هوية تمنع الشركة بين صور موجودة في الخياليات الكثيرة فهذه الهوية ليست هوية معتبرة في الوجود الخارجي ولا تدافع بين كونها موجودة ذهنية ومشتملة على الهوية اذ هذه الهوية المنفية في تعريف الوجود الذهني والفرق بين الجوابين ان مناط الاول على الاشتراك الجمعي وعدمه ومناط الثاني على ترتب الاثار وعدمه واما الاجوبة الثلثة فالفرق بينها بان مناط الاول على ان عدم حصول الصورة في الحس الظاهر موجب التخصيص بالباطن ومناط الثاني مع قطع النظر عن ذلك على ان الحاصلة في الظاهر محدودة في الوجود الخارجي لمقارنتها للمادة ولواحقها والكائنة متساوية في عدم ترتب الاثار للصورة الحاصلة في الباطن فكون الهوية فيها لا يفيد في الصورة الحاصلة ليفرقها لذا خصص بها ومناط الثالث على ترتب الاثار وعدمه ودخول الحاصلة في الظاهر في الخارج علية الاثار لتجريده بتجريد اما قال استاد الاستاد ملك الملك لكمال الملة والدين في هذا المقام اعلم ان الوجود الذهني يوجب تشخصا للموجود فيه سواء حصل في الذهن نفس الماهية او تشخص منه وسواء حصل في الحواس الباطنة او في العقل لان الوجود الذهني من الاعراض الذهنية فلابد له من وجود التشخص في الذهن وصدق الحاصل فيه على كثيرين بدلا ممتنع قطعا ان اريد صدقه مع تشخصه المستفاد بحصوله في الذهن فان الاشتراك البدلي نوع من الكلية وانما جاء البدلية من قيد زائد كما في النكرات او الشبح المرئي من بعيد باعتبار وحدة الماخذ او غيره وما فيه التشخص ذهنا كان او خارجا مطلقا يابى عن الصدق على الكثيرين وان قطع النظر عن التشخص الذهني فصدق الحاصل في العقل والحس الباطن والحس الظاهر على السواء على كثيرين صحيح لانه بهذا الاعتبار كلي البتة وانما نشأ الخبط فيهما من كلام المحشي من توهمه بين الاشتراك البدلي والجمع فان الاشتراك البدلي يجامع الجمع وهما في قوة واحدة واعترض عليه بحر العلوم دام فيوضه بان فساده ظاهر لان بينهما التشخص احدهما تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس جزئي البتة باتفاق الفلاسفة ثم يتحقق تشخص اخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن هذا التشخص بقي المعلوم بتشخصه وهو يدعي ان هذا التشخص غير مانع عن الشركة البدلية اقول وبالله التوفيق ان التشخص الذهني اذا قطع النظر عن تشخص الذهني اللاحق عند حصوله فيه فالقول ببقاء المعلوم بتشخصه الغير المانع عن الشركة البدلية ليس بشيء اذ المعلوم المدرك ليس

الا الجزئي الملحوظ في الخارج وتشخصه ليس الا التشخص خارجي وهو يمنع عن الشركة مطلقا سواء كان بدلا او اجتماعا ولو قيل بان له
تشخصين في الذهن فاذا قطع النظر عن احدهما يبقى الآخر غير مانع عن الشركة البدلية فهذا امر لا بد له من الدليل فحاصل ما قال استاد
الاستاد ان الموجود الذهني يكون بدون التشخص الخارجي ويكون متشخصا في الذهن بتشخص في الذهن واذا قطع النظر عن هذا التشخص
ايضا لم يبق الا كليا وفي العقل ايضا لا يحصل الا كليا فالحواس والحاصل في العقل سيان في كونه كليا صادقا على كثيرين فافهم قوله
لا يخفى انه هذا الايراد على ما نقل الشارح من الجواب عن الانتقاض بالجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة حاصل الجواب ان الهوية الا
في كونه الموجود الخارجي الهوية المنضمة الى الماهية في تحققها الخارجي فالموجود الخارجي يكون ممتازا عن غيره بماهيته او هويته منضمة اليها
في تحققها الخارجي والجزئيات المرتسمة في الباطنة وان كانت لها ماهية او هوية معا وممتازة بهما عن غيرها لكن ليس هذه الهوية منضمة الى
الماهية او في الذهن بل منضمة الى الماهية في تحققها الخارجي او ما في الذهن لم تحقق خارجي بهوية خارجية لا بهوية اخرى والهوية التي
لها في المرتبة كونها علمية هوية خارجية اذ هي موجودة خارجية بهذا الاعتبار لترتب الآثار عليها فالحاصل انه ليس في الذهن ما بهويته
فالموجود الذهني ما كان ممتازا بحقيقته فقط او بحقيقته وهويته معا لكن ليس الهوية في هذا التحقق فاذا لم يكن له هوية فلا اشكال به فاورد
عليه المحشي بوجهين حاصل وجه الاول ان تخصيص التحقق يفوت المقصود اذ الممتاز في الخارج بماهيته وهويته ليس الممتاز في تحققه الخارجي
بماهيته وهويته منضمة اليها في هذا التحقق اذ التشخص ليس منضما الى الماهية في الخارج عند احد لا عند من قال بخروج الهوية عن الحقيقة التشخصية
كما هو مذهب المحققين ولا عند من قال بدخولها فيها كما ذهب اليه غيرهم فالموجود الخارجي مثلا يخرج عنه على تقدير ارادة الانضمام في تحققه
اذ ليس فيه هوية منضمة على مذهب احد من المحققين وغيره فما فهم من التشخص بالهوية المنضمة في التحقق الخارجي من جواب الشارح لم يفد المقصود
اذ يلزم خروج ما هو من الخارجي عنه فاذا لم يخصص بالموجود الذهني ايضا ماهية وهوية فعاد الاشكال قوله حيث ذهبوا اه اي المحققون
الا ان الاختلاف بين الكلي والجزئي ليس بحسب الحقيقة بل بحسب الادراك فانهما امر واحد اذا ادركه العقل يكون كليا واذا ادركه الحواس
يكون جزئيا فالمدرك واحد والتعدد انما يلحق بالادراك والتشخص خارج عن الجزئي لا الانضمام فيه اذ لو كان بالمعنى المصدري فهو انتزاعي
فاين الانضمام ولو كان بمعنى ما يترتب عليه الامتياز في نفس الامر وهو ما به الموجودية وهو الموجود الحقيقي القائم بذاته الذي يستند اليه
ذلك التشخص باسناد الخاص فهو ايضا غير منضم فلا انضمام للتشخص الى الجزئي عند القائل بالخروج فالفرق بين الكلي والجزئي عنده بحسب
الادراك فقط ويرد عليه انه يلزم ان لا يكون المجردات عالم بنفسها على وجه جزئي لانها منزهة عن الاحساس وعلم الجزئي لا يكون الا به ويلزم
ان يكون الصورة العلمية المتشخصة مدركة بالحس اذ هي جزئية ولا يدركها الا الحس مع انه ليس كذلك الا ان يقال ليس علم جزئي بل على وجه كلي بحيث
لا ينطبق في الخارج الا على ذات مخصوصة متشخصة والتحقيق ان مناط الجزئية والكلية على الهوية وعدمها فان كان مشتملا على الهوية التي تمنع
التكثر سواء كانت بحسب الخارج او العقل فهو جزئي وان لم يكن مشتملا عليها فهو كلي فالتشخص عند القائل بخروج التشخص ليس الا الماهية موضوعة
التشخص بحيث يكون القيد والتقييد كلاهما خارجا عنه في اللحاظ فالفرق بينه وبين الطبيعة ان الطبيعة لا يلاحظ فيها كونها موضوعة
للتشخص وفي الشخص يلاحظ ذلك واما في الملحوظ فكلاهما واحد لا تغاير بينهما اصلا فان قلت اذا لم يكن بينهما فرق الا الاعتبار اللحاظ
فكيف يكون احكامهما مختلفة وآثارهما متفاوتة قلت ليس هذا الاعتبار اختراع محض بل من النفس الامري فاذا كان الفرق بينهما
بحسب نفس الامر فلا باس بتباين الآثار والاحكام فان قلت اللحاظ تابع للاختلاف فما لم يوجد فلا فرق بحسب نفس الامر بتاتين

وتباين الاحكام يقتضي الافتراق النفس الامري قلت هذا اللزوم اذا لم يكن اختراعا محضا فيكون منشاؤه موجودا فيكون
فتباين الاحكام راجعا الى المنشا لان منشاؤه هو الامر الملحوظ الواحد لا تفاوت فيه اصلا فكيف يرجع اليه التباين لانا نقول الملحوظ
وان لم يكن متفاوتا بحسب الحقيقة لكنه متفاوت بحسب الوصف فتباين الاحكام كما يكون بالاحوال كذلك تكون بالوصف ايضا قوله
او داخلة فيها كما ذهب اليه بعضهم اه حاصله ان بعض المحققين ذهبوا الى ان الهوية داخلة في الحقيقة الشخصية وقالوا ان التشخص جزء
عقلا للشخص والشخص مركب عقلا منهما والموجود في الخارج هوية بسيطة فالهوية على هذا الرأي ليست منضمة الى المهية لا يذهب
عليك ان المؤلف حمل على المشهور والمشهور ان الشخص له مهية وهوية منضمة اليها في الخارج والفرق بين الكلي والجزئي بحسب الادراك
فمع حر الخفاء ويجوز ان يكون الانضمام اعم من الحقيقي والانتزاعي فالانضمام متحقق لا محالة قوله ومع انه من البين اه هذا اشارة الى الايراد
بوجه آخر حاصله اثبات الهوية المنضمة للموجود الذهني ليرد قول الشارح الحاصل في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى مهية بيانه ان للموجود
في الحواس هوية مغايرة لهوية الموجود في الخارج اذ الوجود في الحواس غير الوجود الخارجي بالضرورة واذا اختلف التشخص ضرورة
ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص اذ هما متلازمان لان مبدأهما واحد وايضا انتقال الحال عن المحل مع تلبس السواد الى
التشخص الخارجي حاصلة في الحواس والا يلزم انتقاله من محله وانتقال العرض من المحل مح فظهر ان الحاصلة في الذهن لها هوية تشخصية
منضمة اليها وهي مغايرة عن غيرها بها فعاد النقض المذكور فلا يفيد ما نقله الشارح من الجواب ولك ان تقول ان الوجود الذهني وجود
ظلي لا وجود اصلي والتشخص يلازم الوجود الاصلي لا الظلي فاختلاف الوجود لا يستلزم اختلاف التشخص فلا يلزم كون الموجود الذهني
مشتملة على الهوية والهوية المنضمة اليها فافهم قوله لان المتبادر اه دليل التعسف حاصله ان المتبادر من قول المص في توليف الموجود
الخارجي فان المختار مع الحيازة بحقيقته الحيازة هوية تشخصية تغاير المتميزين اعني المهية والهوية بالذات وفي التوليف الموجود الذهني
بقاء احد المتميزين وهو المهية ونفي المتميز الآخر وهو الهوية المنضمة مطلقا سواء كانت في الخارج او في الذهن فظهر بحسب التبادر ان
الموجود الخارجي يكون فيه مهية وهوية متغايرتان بالذات ولا يكفي بالاعتبار فالجواب بان الواجب تعالى مهية وهوية متغايرة لها بالاعتبار
لا يخلو عن تعسف على ما هو المتبادر وان قول الشارح والا فموجود ذهني يتبادر منه كون الموجود الذهني غير محتاز بهوية ينضم الى المهية في اي وقت
كان في الخارج او في الذهن فجواب الشارح بان المعنى انه في الخارج مهية وهوية الحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى مهيته
لا شك في انه تكلف بعيد وهذا هو التعسف فان قلت ان ما علمت انفا يدل على الهوية المنضمة للموجود الذهني فلم يبق وجه التعسف
وما الى صيرورة التوجيه بالمتبادر قلت ان استعمال التعسف عندهم يكون في كلام يصح مخرجه مع ضرب من التكلف والتوجيه باثبات الهوية
في الذهن وبعدم الانضمام في الخارج يوجب عدم صحة الكلام فلا يلائم قوله وكل ذلك تعسف فلذا اختار في بيانه وجها آخر قال استاد الاستاد قدس سره
والظاهر ان وجه التعسف في الاول ان المفهوم من التغاير تغاير المتميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير بالاعتبار متقدمة
على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير التغاير متأخر عن صدق المهية والتشخص في الواجب تعالى وهذا النحو من التغاير غير معتبر عندهم كما قيل
في العلم الحصولي علم ومعلوم والعلم الحضوري علم ومعلوم ووجه التعسف في الثاني ان الظاهر من كلام المص في التقسيم عدم الامتياز الذهني بالهوية
مطلقا فالقول بالامتياز مع انه مخالف لما سبق باطل لان الامتياز الذي سلم في الجواب هو الامتياز الذهني بالهوية العينية وهو غير معقول لان
الوجود الذهني يوجب هوية علىحدة في الذهني فان الهوية المساوقة مع كل وجود الوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية
العينية قد تقدم في الخارج ولا تتغاير الحال في الوجود الذي انتهى كلامه واعترض عليه بحر العلوم دام فيوضه انت لا تذهب عليك انه

وجه التعسف المذكور في الاول حينئذ واما ما ذكره من وجه التعسف في الثاني فلا يخفى فساده فانه توهم حسب ان مقصود المجيب ان
في الخارجية ليس فيه هوية يتحقق بها اي الهوية الخارجية يمتاز بها الوجود الذهني فاورد ان الهوية الخارجية قد ينعدم ويبقى الوجود الذهني
وهذا التوهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود في الخارجية له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي بعينها الهوية التي بها يمتاز في الوجود
الخارجي وبعبارة انتفاء الهوية عن الخارج بهذا الوجود الذهني وان اراد بهذه الهوية المحقق ان يبنى الجواب بتغير الوجود الحسي بالهوية
العينية التي مثلها في الحس وهو فاسد لان الهوية مساوقة للوجود العيني فلا يصح حصولها في الحس فيه ما تقدم ان هذا التوهم لمكان الغلط من
الفلاسفة فلا يليق بالمؤمن مع انه لا يتوجه اليه قوله مع ان الهوية الخارجية قد ينعدم فتامل لا يخفى عليك ان مدار كلام الاستاد الاستاد على
ما هو الظاهر من عبارة الشارح الناقل عن المجيب الخارج في الخيار الموجود في الحواس او قوله ان المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بهويته
وهويته ينضم اليها في هذا التحقق يدل على انه تحقق الهوية في الذهن مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية اذ لو كان لها هوية تقييدية بالنظر
الى هذا التحقيق فغير معناه ان لها هوية لكن ليست بالنظر الى تحققه الذهني مالم يقيده ظهر ان مراده نفي الهوية في الذهن مطلقا ولم يقيد
بالنظر الى الذهن وليس لكلام دلالة على ان مقصود المجيب ان الموجود في الخارج له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية بعينها الهوية التي
بها يمتاز في الوجود الخارجي وما ظهر مقصود المجيب على طبق ما اراد استاد الاستاد فايراده عليه بان الهوية الخارجية قد ينعدم ويبقى الوجود
الذهني صحيح والوهم لغاده عارض لقلة التدبر قوله اراد بالعدم العدم اه وليس المراد بالعدم المطلق المعنى الاصطلاحي الذي هو سلب
او عدم قبول سلب جميع انحاء الوجود قد يكون بحيث لا يسلب شيء من الانحاء وقد يكون بحيث يسلب عنه بعض الانحاء دون البعض فيصدق عليه
انه لا يقبل سلب جميع انحاء الوجود فانتقض بالزمان او يقبل الطاري فالمراد بالعدم المطلق نحو من انحاء العدم فالواجب ما لا يقبل نحوا من
انحاء العدم فلا انتقاض بالزمان اذ هو قابل للعدم زمانا وان لم يقبل العدم الطاري واما الواجب تعالى لما كان وجوده نفس ذاته اذ نقيض
ذاته يمتنع رفعه عنه بالنظر الى ذاته قال في الحاشية العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته ممتنع لما ان الوجود المطلق
المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كلا من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن وما لا يمكن له لحوق العدم واللحوق به خارجان
عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوصية الوجود والعدم في ممكن لا ينافي امكانه واحتياجه انتهى حاصله ان الزمان وان امتنع لحوق
العدم به واللحوق به اي سبق العدم عليه لكن نفس الوجود والعدم بالنظر الى ذات الزمان ممكن واللحوق واللالحوق خارجان عن نفس الوجود
والعدم فامتناعهما وعدم قبوله لهما لا يستلزم عدم قبول نفس العدم فاذا كان قابلا له لا يكون واجبا اذ في الواجب هذا العدم ممتنع لا انه لا يقبله
اصلا فان قيل ان الواجب ايضا لا يقبل نحوا من انحاء العدم اذ سلب الوجود الزماني والمكاني ضروري عنه فكان قابلا لهذا النحو من العدم
فكيف يصح ان الواجب ما لا يقبل العدم مطلقا قلنا معناه انه لا يقبل العدم المطلق اي نحو من انحاء العدم الذي هو سالب لوجوده في
نفس الامر فانه ممتنع عليه واما الانحاء المذكورة ليست من انحاء العدم المطلق بالمعنى المراد ههنا لا يقال ان قوله كما ان الوجود المطلق
المقابل له اه يدل على ان المراد بالعدم المطلق ما يقابل الوجود المطلق ومقابلته ليس الا سلب جميع انحاء الوجود او عدم قبوله على نحوين
الاول ان لا يسلب عنه نحو من انحاء الوجود الثاني ان يسلب عنه البعض ويثبت البعض فالزمان ايضا كذلك اذ يسلب عنه نحو الوجود
بعد العدم لان الزمان ليس مسبوقا بالعدم عندهم وان لم يسلب عنه الوجود راسا اذ هو موجود لانا نقول المراد بعدم القبول امتناع طبيعة
هذا العدم والسلب على الواجب تعالى بحيث لا يقبله بنحو من الانحاء والزمان ليس كذلك وبهذا يندفع ما قيل ان بعض انحاء الوجود قد يكون
ضروريا في بعض الممكنات فكيف يكون هذا السلب جائزا فيه اذ ليس امتناع طبيعة هذا العدم بل يجوز هذا العدم عليه في الجملة [illegible]

السلب

يمكن له اه في بعض الحواشي ان هذا القول شامل لما يكون ممتنعا بلحوق العدم وما يكون واجبا كلا لحوقه لانه نقيض اللحوق وامتناع
احد النقيضين مستلزم لوجوب الآخر ولحوق العدم عدم خاص فيكون ممتنعا ولا لحوقه وجود خاص يكون واجبا ولهذا قال وهما خارجان
عن نفس الوجود والعدم قوله لضرورة خصوصية الوجود والعدم في الممكن لا ينافي امكانه واحتياجه اه هذا التوضيح على ما لا يمكن ويرد عليه
ان المعلوم من السابق ان الممكن قد يكون فيه نحو من العدم ممتنعا كالعدم اللاحق للزمان ونحو من الوجود واجبا كلا لحوقه بالمعنى الذي علمت
آنفا فظهر توضيح ضرورة خصوصية الوجود ولم يظهر توضيح ضرورة خصوصية العدم على السابق لعدم فهمهما منه اصلا الا ان يقال سابقا في الوجود
والعدم بالنسبة الى الممكن لما جاز ضرورة خصوصية احدهما جاز ضرورة الآخر ايضا اذ لا فرق اراد بالضرورة اعم من ان يكون ضرورة الثبوت
او ضرورة السلب فعلم من السابق ضرورة الوجود بالثبوت وضرورة العدم بسلبه فالمراد باللاحوق على هذا التقدير الوجود الخاص وبما مر سابقا
بمعنى العدم السابق على الوجود لكن ذلك ليس ملائما لقوله وهما خارجان عن نفس الوجود والعدم وان امكن بطبيعته عليه فافهم قوله فلا
يشكل بالزمان اه تقرير الاشكال ان الزمان لما امتنع عليه العدم السابق واللاحق فصار غير قابل للعدم وما لا يقبل العدم فهو الواجب
فيلزم كون الزمان واجبا ووجه عدم ورود الاشكال عند ارادة العدم المطلق ان الواجب ما لا يقبل العدم المطلق ولا يصح بنحو من
انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ قابل للعدم الا انه لا يوجد استمرار هذا العدم غير ممتنع عليه وانما الممتنع العدم السابق واللاحق
فلم يصر واجبا ولهذا يندفع ايضا ما ذهب اليه قوم من اليونانيين من ان الزمان واجب لذاته لان عدمه اذا كان ممتنعا بالنظر الى ذاته
صار وجوده ضروريا لذاته وكان وجوده ضروريا يكون واجبا فالزمان هو الواجب ووجه الدفع ان الواجب الممتنع عليه طبيعة العدم والزمان
انما امتنع نحو خاص من العدم وامتناع نحو خاص لا يستلزم امتناع طبيعته اذ عدم ازلا وابدا بحيث لم يوجد استمرارا اصلا ليس ممتنعا على
الزمان وجميع انحاء العدم على الواجب فلا يكون واجبا قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه او رسمه وهو الآن السيال انتهى هذا اشارة
الى الخلاف الواقع بين القدماء من الحكماء وبين المتأخرين فالقدماء ذهبوا الى ان الزمان هو الممتد المتصل الغير المتناهي الموجود في الخارج
والآن السيال الراسم له وهو ايضا موجود فيه والمتأخرون من الفلسفة زعموا ان الزمان موهوم والموجود انما هو الآن السيال
وهو راسمه فعلى الاول امتناع العدم اللاحق في الزمان ظاهر وعلى الثاني بالنظر الى الوجود الانتزاعي الواقعي فان قلت اذا امتنع
العدم اللاحق على الزمان لذاته فصار وجوده في حال الوجود ضروريا واستمرار هذا الوجود كان واجبا اذ احد النقيضين اذا امتنع
كان النقيض الآخر واجبا فاذا امتنع على الزمان عدم قبل الوجود وعدم بعد الوجود فنقيضه وهو الوجود يكون واجبا استمرارا فبقاء
الزمان واجب لذاته والواجب لا يكون محتاجا الى الغير فلا يحتاج الزمان في بقائه الى العلة وما لا يحتاج في البقاء اليها لا يحتاج في وجوده
ايضا اليها اذ علة الايجاد هو علة البقاء عندهم فاذا انتفت علة البقاء لانتفى علة الايجاد ولم يحتج الى علة الايجاد وهذا
هو الوجوب فيلزم وجوب الزمان قلت لما امتنع على الزمان العدمان السابق واللاحق فيكون نقيضاهما وهو سلب العدم السابق وسلب
العدم اللاحق واجبا وهما لا يستلزمان استمرار الوجود اذ سلبهما كما يكون بعدم الوجود كذلك يكون بعدم الوجود رأسا فصار اعم
من استمرار الوجود ووجوب الاعم لا يستلزم وجوب الاخص فالاخص يجوز ان يكون محتاجا الى العلة ولا يلزم وجوب الوجود للزمان
لذاته ليكون واجبا قوله حيث لا يقبل العدم اللاحق اه اي العدم بعد الوجود ولا يلزم وجود الزمان مع عدمه فان قلت ان
الزمان كما لا يقبل العدم اللاحق كذلك لا يقبل العدم السابق فما وجه تخصيص عدم قبوله للعدم اللاحق قلت عند الحكماء لا يقبل
العدمين واما عند بعض المتأخرين كالسيد الباقر قدس سره واتباعه كل ممكن يقبل العدم الواقعي يعني ان كل ممكن له عدم في نفس الامر
الذي هو الواقع ثم ارتفع عنه ووجد في حيزه الوجود واثبته بدليل وبينه ببيان طويل فقال المحشي ايضا بناء كلامه عليه فلذا خصصه

بالعدم اللاحق فتامل فيه قوله فيه مسامحة اه يعني ما قال الشارح في تقييد الممكن لذاته من انه احتراز لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب
ففيه مسامحة اراد خلاف ظاهر الكلام وهو انه ليس مقتضى الغير ولعل اختيار الشارح لدفع ما هو المشهور من ان الامكان صفة كالوجوب
فينعقد قضية موجبة فالممكن لذاته على محاذاة الواجب لذاته والامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات فالضرورة فيه
اعم من ان يكون ناشئة عن الذات او لا لكونها مطلقا لا تقييد فيها ولذاته قيد للسلب فصار معناه سلب الضرورة المطلقة الناشئ عن
الذات فخرج منه الواجب بالغير فان فيه وجود الضرورة بالغير وكذا الممتنع بالغير فان فيه وجود ضرورة العدم بالغير فلا يكون فيهما سلب
الضرورة المطلقة فيلزم خروجهما عنه مع انهما داخلان فيه فاذا قيل بالتسامح فاندفع ما يلزم من خروج الواجب بالغير والامتناع بالغير
بان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة الناشئة عن الذات والفرق بينهما بان الناشئة في الاول صفة
للضرورة فيكون السلب سلب هذه الضرورة المقيدة وهو مطلق لا قيد فيه وفي الثاني الضرورة مطلقة والناشئ صفة للسلب فيكون السلب
مقيدا بكونه ناشئا عن الذات والضرورة اعم من ان يكون ناشئة عن الذات او عن الغير فاذا كان الامكان عبارة عن السلب
المطلق فيشتمل الواجب بالغير فانه يصدق عليه انه سلب الضرورة الناشئة عن الذات لان وجوده اذا كان واجبا بالغير ولم يكن بذاته
فيكون ضرورته الناشئة عن الذات مسلوبا عنه لذلك الوجود وكذا الممتنع بالغير اذا كان عدمه بالغير فيكون ضرورة وجوده الناشئة عن الذات
مسلوبا عنه اذ لو كان وجوده ضروريا للذات كيف يكون ممتنعا بالغير اذ يكون ضروريا للذات لا يكون منفكا عنه قوله ضرورة انه يجامع اه
دليل لقوله لا سلب الضرورة حاصله ان الامكان يجامع مع الوجوب بالغير اذ كل موجود واجب بالغير وهو علته ممكن الممتنع بالغير
كعدم العقل الاول فانه ممتنع بسبب كون علته واجبا لذاته واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن العلة فهو ممكن فالممكن يجامع كليهما
فلا يكون عبارة عن سلب الضرورة الناشئ عن الذات اذ هو لا يجامعهما كما عرفت فلا يكون معنى الممكن المجامع لهما والا يلزم اجتماع
النقيضين ولكن ان نقول معنى الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات الناشئ عنها لا سلب الضرورة المطلقة فح لا يلزم عدم
اجتماع الامكان مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لان هذا ابناء الكلام على ان المراد بالضرورة الضرورة من حيث العموم سواء
كان بحسب الذات او بحسب الغير فالممتنع سلب العام وهو لا يجامع وجود الخاص من في بعض الحواشي تخصيص المسامحة بالامكان يدل على
تسليم ان الوجوب مقتضى الذات والتحقيق ان لا شيء من المواد بمقتضى موصوفها اما الامتناع فظ فانه ليس للممتنع ذات وتقرر
فضلا عن الاقتضاء واما الوجوب فلانه لو كان مقتضى الذات فيقدم الذات عليه بالوجود لانه لا اقتضاء الا والمقتضي يحلو بالوجود
وظاهر ان الوجود لا يتقدم على الوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد وقد يستدل على نفي كون الامكان بالغير بانه لو كان بالغير لزم
توارد العلل المستقلة على شيء واحد بان الامكان امر واحد اذا كان بالغير يكون الغير علة له وهو مقتضى الذات ايضا فالذات ايضا علة
فيلزم توارد العلتين المستقلتين على شيء واحد فهذا يدل على ان الامكان مقتضى الذات عندهم فلا تسامح في عبارة الشارح وفيه ما فيه قال
الاستاد المحقق في تحقيق المقام ان لوازم الذات على اصناف الاول ما يكون لوجود الذات مدخل فيها كزوجية الاربع مثلا ونحو ذلك
فالذات يكون مقتضيا بالكسر وتلك اللوازم يكون مقتضى بالفتح والثاني ما لا يكون لوجود الذات مدخل فيها وهو على قسمين الاول
ما لا يكون متقدما على وجود الذات كالتشخص على الوجود فانها ايضا من لوازم الذات لكن تغير عندهم من تغيير لوازم الذات بانه اذا
وجدت الذات وجدت تلك اللوازم وهذا المعنى متحقق فيهما والثاني ما يكون متقدما على وجود الذات كالامكان فان المعدوم
يتصف به ثم يوجد بعد ذلك فهو متقدم على الوجود وهذان الصنفان لا دخل فيهما لوجود الذات اصلا فلا يليق لذلك الذات بالنسبة
اليهما مقتضي بالكسر ولتلك اللوازم مقتضى بالفتح وبهذا اظهر ما قال المحشي ان الامكان سلب الضرورة الناشئة عنها فان السلب الناشئ

الذاتية هو ما يكون مقتضى الذات وقد ظهر لك خلافه قوله الا ان يقال هذا التوجيه لما هو المشهور من ان الامكان صفة كالوجوب
بحيث يندفع عنه الدخل المذكور سابقا وهو لزوم خروج الواجب بالغير والممتنع بالغير حاصله ان الضرورة المسلوبة في سلب الضرورة
الناشية عن الذات ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشية عن الذات فمعناه سلب الضرورة الناشية عن الذات ناشئ عنها بان
يجعل السلب محمول سالبة المحمول فيكون سلب هذه الضرورة مقتضى الذات ويجامع مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لوجود سلب
الضرورة الناشية عن الذات فيهما والفرق بين سالبة المحمول وبين المعدولة ان في المعدولة ثبوت امر عدمي كثبوت اللاحي للجماد
في قولنا الجماد لاحي وفي سالبة المحمول ثبوت السلب البسيط للشيء كقولنا الجماد هو ليس بحي والضرورة لما كانت ناشية عن الذات
كانت راجعة الى الموجبة المحصلة واذا اورد السلب على هذه الضرورة صارت سالبة بسيطة ثم اذا اعتبر ثبوته وكونه ناشية عن
الذات صارت موجبة سالبة المحمول فان قلت يكفي اخذ السلب بمعنى السلب البسيط فما الحاجة الى جعله محمولا سالبة المحمول قلت كون
الامكان مقتضى الذات لا يمكن بدون جعله محمول سالبة المحمول اذ السلب ما لم يعتبر لحوق الثبوت لا يعقل كونه مقتضى الذات لا يقال
ان السلب العدولي نحو من الثبوت ايضا فلم تركه واختار سالبة المحمول لانا نقول السلب العدولي يقتضي وجود المثبت له فيلزم تقدم وجود
الممكن على امكانه وهذا كما ترى واورد عليه بان هذا المعنى ايضا لا يجامع الامتناع بالغير فان الممتنع بالذات له وكون السلب ناشيا عنها
يقتضي ان يكون لها تقرر فتامل فيه قوله لكن الخارج اه هذا وجه اول من الوجوه الثلثة المذكورة لدفع التوجيه المذكور الذي مر انفا
حاصله ان ما يستفاد من الحصر العقلي فلا يكون مرادا والتدل على كون الخارج عن الحصر العقلي للسلب البسيط بان كل مفهوم باي اعتبار اخذ
لا يخلو عن المواد الثلث والمهية في مرتبة ذاتها خالية عن جميع العوارض ولو كانت سالبة فلو كان الامكان غير السلب البسيط يلزم خلوها عنه
فينتقض الحصر ويرد عليه ان هذا التوجيه على مذهب المتاخرين القائلين بسالبة المحمول فان سالبة المحمول والسالبة البسيطة متساويتان في
عدم اقتضاء الوجود عندهم فاذا كانت الذات مصداقا للسلب البسيط كان مصداقا لسالبة المحمول ايضا فلا نسلم ان هذا السلب نشأ عنها
اذ لا معنى لكون الذات مصداقا للسلب المحض بدون كونها مصداقا لمحمول سالبة المحمول بل الصواب في وجه كون المستنبط عن الحصر العقلي
ما اورده المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين انحل حصر المواد
في الثلثة اذ الظاهر كذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورة بين الذاتين
ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورة بين معلولا لغيره قوله بل ليس ههنا اقتضاء اه هذا بيان وجه ثان من الوجوه الثلثة لدفع
التوجيه المذكور والاضراب عما يفهم من قوله سلب الضرورة الناشية عن الذات ناشئ عنها من غير اعتبار اقتضاء الذات له حاصله ان
الامكان لم يوجد فيه مفهوم اقتضاء اصلا لا في جانب السلوب لانهم عرفوا الامكان بسلب الضرورة الذي هي اي الضرورة بالنظر الى الذات
وهذا النفي يدل على الاستلزام اي استلزام الذات له ولا يدل على كونه مقتضى الذات اذ هذه الضرورة كما يصدق على الضرورة التي هي مقتضى
الذات كذلك يصدق على الضرورة المتحققة في مرتبة الذات وان لم يكن مقتضاها اذ الامكان عبارة عن سلب الضرورة الذاتية سلبا بسيطا
وهذا السلب ثابت لنفس المهية مع قطع النظر عن الوجود والعدم لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من مراتبها فصار من اللوازم المتقدمة
على الوجود فلا يكون مقتضى الذات اذ الاقتضاء لا يتصور بدون الوجود فلا يكون غير الوجود ممكنا وهذا يستلزم ان لا يكون المعدوم
الممكن متصفا بالامكان واما المهية بالنظر الى نفس تجويزها فلا شك في استلزامها للامكان فالاستلزام موجود والاقتضاء معقود وهذا حال
جانب السلب واما جانب المسلوب فلا اقتضاء فيه اذ لو كان لكان معنى الامكان سلب الضرورة المقتضاة للذات فيلزم عدم المنافاة
بين الامكان والضرورة التي في مرتبة الذات من غير ان يكون الذات علة لها كما قالوا في الجواب سابقا اذ يصدق على هذه الضرورة
الامكان بمعنى سلب الضرورة المقتضاة للذات والذات اذا لم يكن مقتضاه فعلم ان الامكان سلب الضرورة الذاتية اعم من ان يكون

مقيدة

يعم

الواجب

ناشيا عن الذات او لا فهذا لا يدل على الاستلزام لا على الاقتضاء قال الاستاد المحقق قوله لو كان هناك اقتضاء لزم صدق الا لكان
الخاص على الواجب بالذات والممتنع بالذات فان سلب اقتضاء الذات للوجود والعدم يصدق عليهما اما في الواجب فلان سلب
اقتضاء العدم فيه ظاهر وسلب اقتضاء الوجود على طريقة الحكماء القائلين بعينية الوجود له تعالى ايضا فلان المقتضي لابد ان يغاير
واما على طريقة المتكلمين القائلين بزيادة الوجود عليه سبحانه وتعالى فلان الظاهر تصور الاقتضاء ولكن التحقيق نقيضه سلب الاقتضاء ايضا
فان المقتضي بما هو مقتض لابد له من وجود فيلزم الدور او التسلسل كما هو المقرر في مقامه واما في الممتنع فعدم اقتضائه للوجود ظاهر و
للعدم لان المقتضي لابد له من وجود كما يشهد به الفطرة انتهى قوله وعلى كل تقدير لا يلزم من سلب المقيد اه هذا بيان وجه ثالث من
الوجوه الثلثة والمراد بكل تقدير ما مر انفا قال في الحاشية اي على تقدير ان يكون ههنا اقتضاء او لا انتهى حاصله ان الامكان
عبارة عن سلب المقيد وهو سلب الضرورة الناشية عن الذات سواء فرض الاقتضاء او لم يفرض وهو لا يستلزم السلب المقيد بان يكون السلب
مقيدا بالناشي عن الذات ويكون مقتضى الذات قوله المشهور اه الظاهر من قول المحشي فيما بعد والحق رد المشهور مع انه يمكن ارجاع المشهور
الى مراد المحشي بان يكون المراد من الوجود في الخارج الموجود في نفس الامر اذ الخارج كما يطلق على الخارج عن المشاعر كذلك يطلق على ما هو
الخارج عن تعمل الذهن واختراعه وهو الموجود في نفس الامر الا ان يقال ان هذا الكلام للتنبيه على المشهور لا للرد عليه قوله الحق ان المنقسم
اليهما اه حاصله ان في المشهور ما كان المنقسم الموجود الخارجي الى الجوهر والعرض لكن الحق ان المنقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر
مطلقا سواء كان في الخارج او في الذهن فان قلت هذا العدول عن المشهور الى الحق مفيد على مذهب من قال بالوجود الذهني واما على
مذهب المنكرين له فلا فائدة فيه قلت فائدته ادخال الاعراض الانتزاعية فانها ليست موجودة خارجية فلو لم يعدل عنه الى الموجود في نفس
الامر يلزم ان لا يدخل هذه الاعراض تحت الاعراض اذ هو الموجود الخارجي وهذه ليست كذلك فاذا عدل الى الموجود النفس الامري يدخل
تحت العرض فانها وان لم يكن موجودة في الذهن لكنها موجودة في نفس الامر لوجود منشأ انتزاعها في الخارج فهي وان كانت غير
موجودة بالذات في الخارج ولا وجود لها في الذهن عند المنكرين لكن لها وجود في نفس الامر بسبب وجود منشأها في الخارج فدخلت
تحت الاعراض عند المنكرين ايضا قوله لان العلم والعدد اه هذا دليل لكون المنقسم الى الجوهر والعرض هو الموجود النفس الامري حاصله
لو كان المنقسم هو الموجود الخارجي كما هو المشهور يلزم خروج ما هو من الاعراض عنها كالعلم فانه صورة ذهنية ليست موجودة خارجية
مع انه من مقولة العرض وكذا العدد ليست عند المتاخرين الا امور انتزاعية لا وجود لها في الخارج مع انها من مقولة العرض على ما ذهب
اليه المحققون الى الشارة الا ان اعز المحققين ما ذهبوا اليه فالحق لقد مار ذهبوا الى عرضية العدد وليست موجودا في الخارج وهذا يحتمل
الوجهين الاول ان يكون متعلقا بالمجموع قوله اعراضا وليست موجودة في الخارج فمعناه ان المحققين ذهبوا الى عرضية العلم والعدد
والمتقدمون الى عدم كونهما موجودة خارجية والثاني ان يتعلق بقوله ليست موجودة خارجية فقط وهذا يشعر عدم الاختلاف في
عرضيتهما والاول اولى اذ الاختلاف في عرضيتهما ثابت قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان المحققين كالمصنف وغيره على ان
العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة بما قرره في محله فهذا القول يدل على ان المحققين اختلفوا في
عرضيته ايضا فان قلت ان المحشي عنده العلم من الموجودات الخارجية اذ الصورة موجودة خارجية فهو من الموجودات الخارجية
يتصور عنده قلت بناء هذا الكلام على المشهور لا على ما هو التحقيق عنده والمشهور ان العلم هي الصورة وهي موجودة ذهنية واما
على تحقيق المحشي فلا يصح الكلام ولذا جعل المنقسم الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر سواء كان موجودا بنفسه او بمنشأ انتزاعه في
الذهن او الخارج قال الاستاد المحقق وكذلك اني اقول يجوز ان يكون المراد بالموجود الخارجي ههنا ما صرح به المحشي هو الموجود الذي
يترتب عليه الاثار سواء كان موجودا في الخارج او الذهن فالعلم وغير ذلك يصح لان يكون موجودا خارجيا بهذا المعنى والعجب

والعجب من المصنف تفسيره للموجود الخارجي بهذا المعنى وانتسابه الى القوم وتوجيه كلامهم في كثير من المواضع بهذا
لم يصح بتوجيه كلامهم في هذا المقام والجواب ان العدد والنسب داخلان تحت العرض مطلقا فاذا لوحظ اليهما
من حيث هي هي مع قطع النظر عن قيامهما بالذهن يكونان في هذا اللحاظ موجودين ذهنيين متقابلين للموجود الخارجي الذي
قصده المحشي مع انهما من الاعراض مطلقا نعم بالعلم على هذا التقدير في غير موضوع فانه موجود خارجي على ما ذكره المحشي في مواضع
غير عديدة فافهم لا يذهب عليك انه اذا قيل ان العدد حقيقته هي وحدة المتكررة من غير دخول امر اخر فيها لا يكون داخلة
في العرض وليست من الكم وغيره من مقولة العرض اذ مقولة لا بد ان يكون ذاتية لما تحتها داخلة في حقيقته والعدد اذا كان
وحدة فقط لا يدخل في حقيقته شي من المقولات لا يقال ان الوحدة من مقولة الكم لما نقله البعض وزعم امام الرازي كونها
من مقولة الكيف ليصدق الرسم عليها فكيف لا يكون من الكم ولا من غيره من مقولة العرض لانا نقول ان الوحدة بسيطة ولا تدخل
تحت المقولة الا ما له حقيقة متاصلة مركبة من الجنس والفصل فما نقل عن البعض مردود قوله والقول بان عدها من الاعراض
اه هذا اشارة الى الاعتذار المشهور بان المقسم هو الموجود الخارجي والعلم والعدد والنسب ليست من الاعراض لينتقض
بها وعدها منها على سبيل المسامحة وخلاف الظاهر وتشبيه الامور الذهنية الخارجية التي يصدق عليها الاعراض لان الاعراض
الذهنية قائمة بالموضوع وهو متصف بها كالاعراض الخارجية فشبهوها بها وعدوها فهذا التشبيه يطلق على هذه الاعراض انها
اعراض وليست باعراض حقيقة بل شبيهها فلا يناسب العدول عن المشهور قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة اقول
لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وبان الجوهر والعرض قيد القسم
اه وهذا اعتذار عنه حاصله ان المقسم هو الموجود الخارجي كما هو المشهور ولا يلزم منه خروج الاعراض التي ليست موجودة
في الخارج بل بما قيد القسم فالمقسم حقيقة الموجود الخارجي وموجود لا في موضوع والموجود الخارجي الذي الموجود في موضوع فيما
قيدان للقسمين وقيد القسم يجوز ان يكون اعم من وجه ويتناول ما لا يتناوله المقسم فهذه الامور تكون اعراضا وان لم تكن
موجودات خارجية قوله تكلف فيه اشارة الى رد هذين الاعتبارين بانهما تكلف خلاف ظاهر ما عليه الجمهور والارتكاب بالتكلف
مع وجود وجه صحيح للكلام والاعراض عن هذا الوجه الصحيح ليس من شان المحصلين فضلا عن المحققين ووجه التكلف ان الظاهر
يقتضي ان يكون نفس الجوهر والعرض قسمين لا قيدان لهما والقسمان هو الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وهذا
التكلف اشد من التكلف في الاول ففيه ارتكاب التجوز باطلاق العرض على الامور الذهنية وههنا ارتكاب بما لم يرسم
العرض في شي من المواضع فانهم يفسرون العرض في ضمن هذا التفسير ولم يبنوا في موضع اخر فاستفاد من هذا التقسيم فافهم
قوله فان قيل اه هذا اشكال على ما قال المحشي وهو الحق تقريره انه اذا كان المقسم للجوهر والعرض هو الموجود في نفس الامر مطلقا
فيلزم ان يكون الامور العامة اعراضا اذ هي اوصاف موجودة في نفس الامر فما كانت جواهر فلم يكن الا اعراضا مع انهم لم يعدوها
من الاعراض قوله قلنا التركيب العقلي اه هذا جواب الاشكال المذكور حاصله ان المقسم هي المقولات المتباينة المركبة من
الجنس والفصل ضرورة فان المقولة عبارة عن الجنس العالي ويكون ذاتيا لما تحته وما تحته لا بد من ان يكون مركبا منها ومن الفصل
والامور العامة بسيطة لا تركيب فيها ذهنا فلا يكون من مقولة اصلا فلم يكن داخلة تحت العرض لاشتراط التركيب العقلي
فيه بالنظر الى المقولات وعدمه في الامور العامة لكونها بسيطة فالامور العامة ليست من الاعراض ولا من الجواهر ولا يلزم

يبطل حصر الممكن في الجوهر والعرض لوجود الامور العامة التي هي خارجة عنهما لانا نقول ان الامور العامة [illegible] تحت مقولة
العرض وان لم يكن داخلة تحت العرض المنقسم الى المقولات فان قلت ان العرض منحصر في المقولات التسع هذا ان الامور العامة [illegible]
وصارت اعراضا لا يختل الحصر في المقولات قلت مطلق العرض ليست منحصرة في المقولات وانما المنحصر فيها هو العرض المركب العقلي الذي ليس بـ
عقلي كالامور العامة لا يختل الحصر بخروجها عنها كما لا يختل بخروج الوحدة والنقطة عن المقولات العشرة مع كونهما من الاعراض لان معناه
ان الاجناس العالية للماهيات المقولة المندرجة تحت الجنس في هذه العشرة واما وجود شيء لا يكون مندرجا تحت جنس ولا يكون جنسا عاليا
لا ينافيه نعم لو كانت ماهية مندرجة تحت جنس ولا يكون من المقولات العشرة يلزم المنافاة وهو ليس بلازم قال الاستاد المحقق قدس سره انت تعلم
ان التوقف بين النسب التي هي مفهومات انتزاعية كالابوة والبنوة وبعض الامور العامة كالعلة والمعلول والقوة والفعل ونحو ذلك
بان يكون مقولة الاضافة لاحدهما دون الاخر عسير جدا والحق ان اثبات المقولة عسير ثم بعد تسليم تلك قول التوقف منهما في غاية العسر فان قيل
المنقسم الى المقولات التسع التي هي اجناس عالية بسيطة فكيف يكون مركبا والا يلزم تركيبهما والمشترك بينهما امر عرضي فلا يصح قوله التركيب
العقلي معتبر فيما ينقسم المقولات قلنا ليس المراد بالمنقسم ما ينقسم الى نفس المقولات بل المراد ان ما ينقسم الى المقولات بالاندراج تحتها لابد ان
يكون مركبا عقليا لان المقولة جنس عال لما تحتها فيكون ما تحتها مركبا منها ومن الفصل وبهذا التقرير انطباق الدليل على المدعى واندفع توهم
عدم انطباق الدليل على ظاهر المدعى بان ظاهر كلام المحشي يقتضي اعتبار التركيب فيما ينقسم الى المقولة والدليل يدل على كون المقولة بسيطة
وكون ما تحتها مركبة لا ما ينقسم اليها ولا يثبت ما ادعاه لعدم العلاقة بين الكلامين ومع الانطباق ظاهر وهذه العبارة لا صحة لها بدون
التكلف فبعضهم تكلفوا لحذف المضاف فيما ينقسم بانهم قالوا معناه التركيب العقلي معتبر في ذو ما ينقسم الى المقولات وبعضهم يجعل ما في فيما
مصدرية وارجاع ضميره الى العرض وحمل الاعتبار على اللحاظ فمعناه ان التركيب العقلي ملحوظ في انقسام العرض الى المقولات وبعضهم غير
النسخة الى قوله فيما ينقسم اليه المقولات اي افراد المقولات يكون مركبة عقلية واورد على هذا الجواب بانه خارج عن قانون التوجيه غير منطبق
على السؤال لان الحاصل السؤال ان المنقسم الى الجوهر والعرض لو كان علما لكان شاملا للامور العامة فيدخل تحت احد القسمين ولا يختل الحصر
والجوهر ليس بقابل لان يكون داخلة تحته فلا بد دخل الا في العرض فيكون اعراضا مع انهم لم يعدوها منها اذ ان العرض صادق عليها فيكون
داخلة فيه وظاهر هذا الجواب لا يندفع السؤال الا اذ اخص المقسم بالموجود الذهني ينحصر في المركبات العقلية ولا شك انه تكلف والدليل على
عدم كون الامور العامة من الاعراض موقوف على حصر ما في المقولات وكون المقولات ذاتية لما تحتها وكون الامور العامة بسائط وكلها
ممنوعة اذ الوحدة والنقطة كما عرفت من الاعراض وليست من المقولات وفصول الجواهر جواهر عندهم مع ان الجوهر ليس ذاتيا لها والا
يلزم تركيبها ولصدق عليها صدقا عرضيا وكذا السواد والبياض ونحوهما عند المحشي بسائط ذهنا وخارجا ولصدق الكيف عليها وليست
ذاتيا لها فعلم ان اندراج الشيء تحت المقولة لا يستلزم كونه مركبا فكذا الامور العامة يجوز ان يكون مندرجة تحت مقولة مع كونها بسائط
قوله مع ان موصوفاتها ليست بموضوعات للامور العامة هذا اشارة الى الجواب الثاني للاشكال المذكور وحاصله ان الاعراض ما يكون
في موضوعات اي في محل مستغنية عن الحال في قوامها ويقوم الاحوال كلها والموجود فيها الامور العامة وهي موصوفاتها كالموجود مثلا ليست
بموضوعات لئلا يكون الامور العامة الحاصلة فيها اعراضا لعدم صدق تعريفها بانها الحالة في موضوع عليها لان الموضوع يقوم وجود الحال
فلو كان الامور العامة مثلا الوجود من العرض القائم بالموجود فيكون الموجود الموصوف موضوعا ومقوما لوجوده هف لان الشيء لا يقوم
وجوده والا يلزم تقدم الشيء على نفسه اذ وجود المقوم بالكسر يكون قبل الوجود المقوم بالفتح واذا كان المقوم بالكسر هو الموجود والمقوم

العلم و[illegible] الوجود موجودا قبل وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال وهذا انما يلزم من كون موصوف الوجود موضوعا فعلم
انه ليس هو موضوعا فعلم انه ليس له موضوع فلا يكون عرضا ويرد عليه ان هذا لا يمنع كون العامة سوى الوجود اعراضا اذ هذا الدليل لا يجري فيما سواه
اذا العلة والمعلول والوحدة والكثرة ونحو ذلك يجوز ان يكون حالا في محل مستغن في تشخصه ووجوده عن تلك الامور ولا استحالة في تقدم
موصوفاتها وجودا والمقصود عدم كونها مطلقا من الاعراض فلا يحصل المقصود ولا يصلح هذا ايضا لكونه وجها اشار اليه بقوله الآتي فليتامل
قال في الحاشية هذا ما وعد نا في اول حاشية هذا الكتاب بقوله على ما اشير اليه انتهى حاصله ان مع ان موصوفاتها ليست بموضوعات يثبت
منه ان الامور العامة ليست من الاعراض وهذا هو المقصود فيما مر في اول القول من حاشية هذا الكتاب وهو ما لخصه اه قال ان الامور العامة
احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لا انها موضوعات تصدق عليها وتدخل تحتها على ما سيشير اليه فهذا ايفاء وعد وعده
في اول الكتاب بقوله وسيشير اليه لان الشئ لا يقوم وجوده اه هذا دليل لعدم كون موصوفات الامور العامة موضوعات لها اذ الموضوع
يقوم وجود ما هو موضوع له فلو كان الوجود مثلا من الاعراض كان موصوفه وهو الموجود موضوعا له ويقوم الموجود لوجوده فيلزم تقويم الشئ
لوجوده وهو محال اعترض عليه بانه ان اراد ان الشئ لا يقوم وجوده كتقويم الفاعل فمسلم ولا يلزم تقويم الشئ على الوجود بالوجود وهو محال تقديم ص
لكن تقويم الموضوع حاله لا يلزم ان يكون كذلك فان الموضوع قابل والقابل لا يكون فاعلا ولا يكون تقويمه كتقويم الفاعل وان اريد تقويم
الذاتيات للذات فمسلم ان الشئ لا يقوم وجوده بهذا التقويم لعدم دخوله فيه وعدم تركيب الوجود منه ومن غيره ولكن هذا التقويم ليس بضرور
في الموضوع ايضا كالاول وان اريد انه لا يقوم تقويم الموضوع للعارض فهو ممنوع لجواز ان يكون مقوما بهذا التقويم اذ هذا التقويم غير التقويمين
الاولين لما ان تقدم الموضوع على العارض نحو آخر من التقدمات فحال الوجود كحال العرض فالوجود المطلق محتاج الى الماهية المطلقة
والمخصوص الى المخصوصة لانه بمعنى مصدري لا يتخصص الا بالمضاف اليه فافهم قوله فتامل فيه اه قال في الحاشية فيه اشارة الى ما يرد عليه وهو انه
يختل الحصر المعتبر في التقسيمات لان الامور العامة ليست بجواهر وهو ظاهر اذ لم يكن اعراضا ايضا لبطل الحصر الموجود الممكن في الجوهر والعرض
ويمكن ان يقال ان الامكان والوجود ونحوهما ماخوذ في المقسم وما اخذ فيه ليس من جملة الاقسام بل مما يصدق عليها انتهى قوله يختل الحصر اه
وجه الاختلال ما مر نتذكره ويرد عليه ان الحصر بين الجوهر والعرض عقلي لا يخرج الشئ من احدهما فاذا لم يكن موصوفاتها موضوعات يكون موجودة
لا في موضوع فيدخل تحت الجوهر فلا يخرج منهما ليختل الحصر فالقول بالاختلال في غير موضوع والمناسب للمقام ان يقول يلزم كون الامور العامة
جواهر لعدم كونها لا في موضوع لا يختل الحصر ما لم يخرج عن الجوهر ايضا الا ان يقال ان الجوهر ما لا يكون في موضوع بل في مادة اذ قائما بنفسه
فيخرج من الجوهر ايضا ويختل الحصر ولك ان تقول ان المحشي طاب اي ان القائل لا يلزم جوهرية الامور العامة لم يلزمها واختار اختلال القائل ه
قوله ويمكن ان يقال اه حاصله ان الامكان والوجود ونحوهما ماخوذ في جانب المقسم الذي هو الموجود والجوهر والعرض من اقسامه وما اخذ في
المقسم ليس من جملة الاقسام فالامكان والوجود لما اخذا في المقسم لا يكون من الجواهر والعرض الذين هما من الاقسام فالامور العامة
لا يكون داخلة تحت العرض بل يصدق الوجود والامكان على الاعراض والجواهر ولا يختل الحصر ايضا لاخذهما في المقسم واختلال
الحصر انما يكون اذا كان داخلا تحت المقسم ولا تدخل تحت قسم من اقسامه وليس كذلك اذ هي موجودة في المقسم لا داخلة تحته داخلا كل
ويمكن ان هذا لا يجري في العلة والمعلول وغيرهما اذ لا وجه لاخذها في المقسم فان قلت ان الوجود عرض لنفسه فيكون فردا لنفسه فيصار
من افراد المقسم ولا شئ من افراده خارجا عن الجوهر والعرض فيكون على هذا التقدير كونه عرضا قلت ان القول بان كل فرد من المقسم

لا يكون خارجا عن الاقسام مخصوص بالافراد التي ليست عين المقسم واما التي عينه فهي كانها المقسم يجوز ان يكون خارجا [illegible] وبهذا اندفع
ما قيل من ان المقسم وما اخذ فيه ان لم يكن مما يصدق عليه المقسم فالامر كما قلت والا فهو من جملة الاقسام ولا بأس في ورود [illegible] التي لنفسه على ما حققه
المحشي في حواشي التهذيب والامور العامة مما يصدق عليها المقسم اي الموجود النفس الامري فانها موجودات واقعية فهي من افراد المقسم
فيختل الحصر ووجه الدفع ان الافراد التي هي عين المقسم فهي معدودة فيه بالحيثية في جملة اقسام الواقعية وتدقيق في وجه التأمل ان التركيب
العقلي مستلزم للتركيب الخارجي اذ الجنس والفصل بعينه هو المادة والصورة فلو كان التركيب العقلي معتبرا في المقسم يلزم كون الاعراض مركبة
من المادة والصورة مع ان الشيخ صرح بكونها بسائط وايضا اختصاص المادة والصورة بالجوهر الا ان يقال ان الشيخ نفى عن الاعراض المادة المختصة بالجوهر
لا مطلقا فتأمل فيه قوله في محل يقوم ذلك الحال اه يعني ان العرض ما يوجد في محل يقومه ويحصل به المحل وذلك الحال من حيث العموم والخصوص فاندفع
توهم عسى ان يتوهم من ظاهر عبارة المصنف في تعريف الموضوع محل يقوم ذلك باطل فيه ان تقوم المحل في الجملة كاف لكونه موضوعا فينتقض التعريف بما ليس
بموضوع اذ كل حال يحتاج في تشخصه الى المحل فكل محل يقوم تشخص الحال فصار موضوعا مع انه ليس كذلك وان هذا التعريف غير جامع لخروج محال بعض
الاعراض كالزمان فانه بحركة الفلك في ... محتاجة اليه في تشخصها وكذا الاين والمقدار والشكل مثلا متممة لعلة التشخص فصار الجسم محتاجا اليها
في تشخصه فلم يبق موضوعا فيلزم خروج محال هذه الاعراض من الموضوع وان تعريف المادة ينتقض بدخول موضوعات هذه الاعراض فيها فحاصل الدفع
ان الموضوع ما يقوم حاله من حيث العموم والخصوص اي يكون المحل العام مقوما للحال العام والمحل الخاص مقوما للحال الخاص فمحال الاعراض المذكورة
لا تخرج عن الموضوع اذ عام مقوم لعام الحال فالجسم العام مقوم لعام الاين والجسم الخاص لخاصه وان كان الجسم المخصوص متقوما بالاين العام ولا بأس
به نعم ما قال الاستاد المحقق قدس سره ايضا بان طبيعة العرض من حيث هي محتاجة الى طبيعة المحل الا ترى ان طبيعة السواد مثلا انما يحتاج اليها
طبيعة الجسم دون الجسم الشخص وتشخصها محتاج تشخصه المحل اذ تشخص الحال تابع لتشخص المحل كما تقرر عندهم واما في الجواهر الحالة فمرتبة الطبيعة
في الحال يكون متقومة لوجود المحل وتشخصه ومرتبة التشخص محتاجة الى طبيعة المحل وتشخصه ثم ههنا اشكال هو ان الزمان عندهم عرض حال في حركة
فلك الافلاك مع مقوم لوجودها مع ما بين بعض اجلة المتأخرين فيلزم على الصالبة المذكورة عدم دخوله تحت العرض ومثل ذلك قالوا في الاين
والوضع ايضا وما يحمله انهم يجوزون تقويم طبيعة العرض لتشخص المحل فيلزم دخوله تحت الجوهر والذي في التفصي عن الاشكال المذكور ان الحال العرض
عندهم ما يقوم لوجود الحال من حيث الطبيعة والتشخص اي يقوم لوجود طبيعة المحل ولوجود شخصيته والحال كذلك في المادة والصورة على ما ذكره
ذلك البعض في بعض رسالته والحال العرض ما يحتاج في طبيعته الى طبيعة المحل وتشخصه لا تشخيصه المحل وذلك لا ينافي كون طبيعته مقوما لتشخيص المحل فقط
دون وجود طبيعته وبناء على هذا احترزوا عن الزمان والوضع والاين فالمادة ما يحتاج في وجود الطبيعة والتشخص الى طبيعة الحال والموضوع
ما يستغني في وجود الطبيعة عن طبيعة الحال سواء استغنى في وجود التشخص عن تلك الطبيعة اولا فافهم ولا تغفل قوله كالمادة التي هي محل
الصورة اه هذا دفع ما يرد على الوهم من وجهين الاول ان الهيولى مادة للصورة الشخصية ويلزم كونها موضوعة لها اذ الصورة الشخصية محتاجة
اليها فصار تلك الصورة عرضا ومحلها هو الموضوع لها فيلزم دخول الصورة تحت العرض ودخول الهيولى تحت الموضوع مع انها ليست كذلك اذ الصورة
جوهر وليست بعرض والهيولى مادة وليست بموضوع والثاني يلزم الاتحاد بين الموضوع والمادة فان الاعراض كالاستعدادات والانفعالات
قائمة بالهيولى وما قام به الاعراض يكون موضوعا لها فصار الهيولى موضوعا مع انها مادة فيلزم اتحاد الموضوع والمادة ودفع الوجه الاول ان التقويم
الذي يعتبر في العرض ان يحتاج الحال من حيث العموم والخصوص الى المحل ويكون المحل متقوما من وجهين واحتياج الصورة الى الهيولى ليس الا من

الا من حيث الخصوص لا العموم فان طبيعتها لا تحتاج الى الهيولى بل بالعكس فلا الهيولى عرضا ولا يلزم كون محلها موضوعا لها ودفع الوجه
الثاني ان اللازم ان يكون الموضوع لشيء مادة له ولا باس بان يكون شيء واحد موضوعا لشيء ومادة لشيء آخر باعتبار الجهتين المختلفتين فالهيولى بالنسبة
الى الاعراض القائمة موضوعة لها وبالنسبة الى الصورة الجسمية الحالة فيها مادة ولا تتقوم الصورة الا من حيثية واحدة وهي الخصوص لا باعتبار الحيثيتين
من العموم والخصوص بخلاف الاعراض فانها تتقومها باعتبارهما قوله فان الصورة المطلقة اه هذا دليل لعدم تقويم المادة للحال الذي هو الصورة
لما بين الحيثيتين اي العموم والخصوص حاصله ان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج الى الصورة المطلقة فلا تكون متقومة
لها من حيث العموم فتكون مادة لها لا موضوعا قال في الحاشية اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة يتقدم على وجود الهيولى
ومن حيث انها صورة معينة متاخرة عنه فيكون الهيولى قد تصورت اي صارت ذات صورة مطلقة ووجدت فتصورت اي صارت ذات
صورة معينة وهذا معنى قوله الهيولى تحتاج الى الصورة في وجودها والصورة محتاجة اليها في التشخص انتهى حاصله ان اتصاف الهيولى
بالصورة المطلقة متقدم على وجود الهيولى اذ الهيولى وان كانت مهية نوعية تامة لكن يلحقها الابهام بحسب الوجود اذ هو متشخص مبهم مستعد
لما يحل فيها من حيث الابهام لا يوجد ما لم يحصل بالصورة فتحصلها وتقومها بالصورة المطلقة فصار اتصافها بها متقدما على وجودها واذا تقومت
واتصفت بالصورة ثم وجدت وتشخصت تتشخص الصورة فصارت صورة معينة منضمة اليها فالصورة الجسمية المطلقة وهي الامتداد
الجوهري محتاج اليها الهيولى وتحصلها وهذه الصورة علة لها بحسب الوجود وليست علة فاعلية بل متممة لها فصارت متقدمة عليها في وجود
نفسها وهو معنى قولهم تحتاج الهيولى الى الصورة في وجودها ولما لم يكن وجود الصورة بدون العوارض الخارجية المشخصة لها كالشكل والمقدار
والوضع المعين وغيرها وليس محل لهذه العوارض سوى الهيولى فالصورة في هذه العوارض المشخصة محتاجة الى الهيولى وهذا هو المعنى لقولهم
والصورة محتاجة اليها في التشخص ويرد عليه ان اتصاف الهيولى بالصورة معنى انتزاعي ليس يستدعي الطرفين وتقدم وجود الموصوف على الصفة
او مقارنتها معه فكيف يكون ان اتصاف الهيولى بالصورة متقدم على وجودها وايضا الصورة من الحالات القائمة بالهيولى ولا شك ان ما تقوم
يكون متاخرا عما يقوم به فلا يكون الصورة متقدمة على الهيولى القائمة هي بها ولا يجاب عنه بان الصورة مرتبة عقلا فالعقل ياخذ الطبيعة ويحكم
بالاتصاف وهذا الاتصاف لا يستدعي وجود الموصوف قبل الصفة لان الطبيعة حينئذ يكون من قبيل الانتزاعية العقلية فالحكم باحتياج
الهيولى لا يكون صحيحا ويمكن الجواب بان للصورة اعتبارين الاول اعتبار تحققها الخارجي والتشخص والثاني اعتبار طبيعتها من حيث
هي هي مع قطع النظر عن هذا التحقق فالصورة باعتبار الاول حالة في الهيولى ولا تحتاج الهيولى اليها وباعتبار الثانية غير حالة فيها
وتحتاج الهيولى اليها وقال المحقق في حاشية القديمة فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع ان الصورة متقدمة عليها في الوجود
الخارجي يمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة متقدمة عليها في الوجود الخارجي يمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات
الصورة واتصاف الهيولى متاخرة عن وجودها ولكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على
وجودها الخارجي وان كان متاخرا عن وجوده الذهني وهذا الاتصاف ليس في الخارج وانما هو في الذهن واتصافها بالصورة المعينة متاخر
عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة
في الوجود المطلق والصورة تحتاج اليها في التشخص انتهى كلامه ونقل عنه في النظر الحكيم ان الهيولى طبيعة جنسية ما لم ينضم
اليها الصورة لم تتحصل فكيف يتصور تقدم تحققها على انضمام الصورة اليها ولك ان تقول انه لا منافاة بين تاخر الهيولى من حيث التحصل
عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث الوجود الخارجي الا انه يلزم حينئذ تقدم الوجود على التحصل قوله فالهيولى مادة للصورة اه

الطبيعة

لاحتياجها الى الصورة والمادة هي المحل المحتاج الى الحال وموضوعها للاعراض لا لاستغنائها عنها وهو الموضوع هو المحل المستغني عن الحال قوله
وذلك اه وبهذا يظهر الفرق بين الحال الجوهري والعرضي بان الاول لا يحتاج في طبيعتها الى المحل وان احتاج في تشخصها اليه بخلاف الثاني فانه
من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوصية محتاج الى المحل الخاص قوله والسر فيه اه اي في عدم احتياج الصورة من حيث العموم
من حيث الخصوص واحتياج العرض في كليهما ان العرض طبيعة ناعتية محضة تقتضي القيام بالمنعوت والموصوف فلا استقلال فيه فيحتاج في العموم
والخصوص الى المحل والصورة طبيعة مستقلة من حيث الجهة فلا تحتاج الى شيء واما من حيث اقترانها بالعوارض لحقها عدم الاستقلال فيحتاج
الى المحل فالعرض حقيقته طبيعة ناعتية بالطبع فلابد لها من القيام بالمحل بجهة العموم والخصوص والصورة لما لم يكن لها بحسب نفس جوهرها اقتضاء
الربط بل انما يقتضيه بحسب العوارض فصارت باعتبار الاول مستقلة غير محتاجة الى المحل وباعتبار الثاني محتاجة اليه قال في الحاشية لان اتصافها
بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي وهو لا يتوقف على تقدم وجود الموصوف بخلاف الصورة المعينة فان اتصافها اتصاف انضمامي فلابد
ان يكون الموصوف موجودا في الخارج انتهى ويرد على السر ان الحكم بكون العرض محتاجا الى المحل المطلق وكونه طبيعة ناعتية الكائن بالنظر
الى تشخصه بان لا يوجد تشخص الا في محل فالفرق بينه وبين الصورة بالاستقلال وعدمه ليس بشيء اذ التشخص من الصورة ايضا لا يوجد
بدون المحل والكائن بامر اخر فارق بينهما فلابد من البيان لننظر فيه والفرق بكون العرض حالا والصورة غير حالة خلاف صرائحهم من ان الطبيعة
اذا صدرت عن الجاعل مستقلة اي غير حالة في محل فلا يعرض لها الحلول في مرتبة اخرى فالطبيعة المستقلة الصادرة عن الجاعل لا يصير
حالا بسبب غير داخل التشخص لها وان قيل ان احتياج العرض كاحتياج النعت الى المنعوت بخلاف الصورة فهذا افهم السابق فلا ينفع
الفرق بين الدعوى ويبقى هذا السر ليكون دليلا عليه قوله المادة ههنا اعم من الهيولى اه اي في قول المص لوجود الصورة في محل وهو المادة
اعم من الهيولى والمراد بالهيولى الهيولى الاولى التي هي محل الصورة الجسمية فالمادة ههنا عبارة عن محل الصورة سواء كانت جسمية او نوعية
فالهيولى الاولى هو محل الجسمية وليست محلا للصورة الجوهرية المقدرة فان محلها هو المركب من العناصر الاربعة كما صرح به بعض المحققين وهذا المحل
مادة ليس بهيولى فصارت اعم منها فاندفع بهذا ما اشتهر من ان محل الصورة سواء كانت صورة جسمية او نوعية لبسيطة او مركبة هو الهيولى
فالمادة المتقومة في الهيولى لا الاعم منها والمحققون لما رأوا ان محل الصورة الجوهرية يفتقر اليها والهيولى ليست مفتقرة الى الصورة
النوعية لتحصلها بالصورة الجسمية قبلها فما وجدوا المحل الا بالقول بان محل الصورة النوعية هو الصورة الجسمية او المركب وانما قال ههنا
لان المادة قد تطلق على الهيولى الاولى كما هو المشهور وقد يسمى بان تسمى البدن للنفس الناطقة فالحاصل ان يكون اعم شاملا للصورة
الجزئية للبسائط والمركبات والنفس الناطقة قوله فما اورده اه حاصل الايراد ان محل الصورة المعدنية هو الهيولى العنصرية وهي غير محتاجة
اليها في الوجود والتحصل لتحصلها قبل هذه الصورة بالصورة العنصرية فيلزم كونها موضوعا مع انها مادة وهذا الايراد على ما هو التحقيق من
بقاء صور العناصر في المركبات واما على مذهب من قال بعدم بقائها فلا ايراد ولو سلم ان العناصر اذا انكسرت وتغالبت لا يمكن ان توجد
متوحدة بدون الصورة التركيبية فلا يرد الاشكال ايضا قوله ساقط اه هذا جواب للايراد المذكور حاصله ان القول بحلية المادة العنصرية للصورة
المعدنية ساقط لانه في درجة الاعتبار اذ محل الصورة المعدنية هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهذا المركب قبل حدوث الصورة
المعدنية ليس متحصلا اذ المجموع الذي هو مصداق الكل مغاير لواحد واحد الذي هو مصداق فرد والمجموع من حيث انه مجموع غير متحصل وان كان
كل واحد من اجزائه متحصلا فاذا لم يحصل المحل قبل الصورة المعدنية فصار مفتقرا اليها في حد ذاتها نوعا من الافتقار المركب يكون مادة لا موضوعا
فلا تصدق المادة قال في الحاشية ممكن بيان ذلك بان صور البسائط مافية عند التركيب فلو كانت صور المركبات حاصلة في الهيولى لزم

الموضوع

يلزم [illegible] صور البسائط في محل واحد وهو مما يأباه الفهم السليم والتحقيق ان محل الصور المركبات كالصورة الياقوتية هي الهيولى
من حيث انها متصورة بصور البسائط ومتحصلة بها فتصور بالصورة ما من صور المركبات التي هي متصورة بصورة معينة منها والا يلزم التحصل في
بعد التحصل والسر فيه ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي وبالصورة المعينة اتصاف انضمامي والاتصاف الانتزاعي لا يجب
ان يتأخر عن وجود الموصوف وان استلزم والاتصاف الانضمامي يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما سيأتي تفصيل ذلك وبهذا ظهر لك
ان للهيولى المركبات خمس مراتب الاولى تصورها بصورة الجسمية المطلقة والثانية تصورها بصور البسائط والرابعة تصورها بصورة التركيبية
المطلقة والخامسة تصورها بالصورة التركيبية المعينة انتهى قوله ويمكن بيان ذلك الخ اي بيان ان محل صور المركبات هو المركبات الممتزج لا الهيولى
اذ صور البسائط باقية عند التركيب كما هو التحقيق وهي حالة في الهيولى فصور المركبات لو كانت ايضا حالة في الهيولى يلزم اجتماع صور المركبات
مع صور البسائط في محل واحد وهذا مما يأباه الفهم السليم والذهن المستقيم اذ لو قامت صور المركبات بالهيولى فاما ان يتحصل حصة من الهيولى
غير الحصة التي تحصل مع صور البسائط فقد تحصلت نوعان لا علاقة للبسائط معها كالنار والماء واما ان يتحصل بها تلك الحصة بصور البسائط
فيلزم تحصل نوع واحد بصورتين ويلزم ان يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا فتامل فيه وقد تبين امارات الفهم السليم بان الهيولى العنصرية لها وحدة
بالذات مع قطع النظر عن لحوق الصور وتعدد يتعدد بها صور المعدنيات لو كانت حالة في الهيولى فلا يخ اما ان يكون حلولها من حيث الوحدة او
التعدد فعلى الاول يلزم ان يكون المركب من الهيولى ومن الصورة المعدنية عنصرا خامسا لا تعلق له بشيء من العناصر الاربعة مع ان المعدني مركب من
العناصر والثاني لان الصور المعدنية واحدة والهيولى متعددة ويستحيل وحدة الحال مع تعدد المحل فلا يكون محلها الهيولى قوله والتحقيق
ان محل صور المركبات الخ حاصله ان الهيولى العنصرية لم ينضم صور المركبات فيها فمحلها انما يكون هو الهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط ولا
فيه اذ الهيولى العنصرية بصور البسائط باجمعها مستعدة للصور التركيبية وان لم يكن نفسها بدون البسائط كلها او مع واحد منها مستعدة لها وكذا
مع الاثنين والثلثة ايضا لا تستعد لها ولا يلزم ان يكون جسم واحد نارا وياقوتا اذ النار هو الهيولى والصورة الجسمية مع الصورة النوعية النارية
والياقوت مجموعة العناصر مع صورتها التركيبية فلا خلل فيه وحلول الصورة التركيبية حلول طرياني فان المحل بالمجموع بما هو مجموع [illegible]
لاحظ فيه للاجزاء اصلا اذ الحصة الواحدة المتحصلة بصورة واحدة لا تستعد لحصول الصورة التركيبية فيها بالمركب من العناصر اختصاص لا يكون
لكل واحد منها ذلك الاختصاص اصلا ولك ان تقول ان هذا الكلام في حلول الصورة التركيبية التي حلولها طرياني فمسلم واما التي حلولها سرياني كالصورة
المعدنية يكون في كل منها حلول على حدة اذ العناصر موجودة بوجودات متمايزة بلا اتصال فيلزم المحذور المذكور الا ان يق ان المحل الصورة التركيبية
الهيولى المتصورة بصورة ما من صور البسائط لا بعد الكسر والانكسار وعدم صلاحية العنصر للياقوتية قبل الانكسار واما بعدها فيصلح لذلك اللهم الا ان
يدفع صلاحيته بلزوم كون الياقوت عبارة عن عنصر مادة الصورة الياقوتية فافهم قوله متحصل تتصور بالصورة ما من صور المركبات الخ حاصله
انه لا بد ان يكون محل الصورة التركيبية المعينة متحصلة قبل انضمام هذه الصورة اذ هي متحصلة قبلها ولا تحصل الا بالصورة التركيبية لمطلق الانضمام
الصورة المعينة اذ لا يمكن الانضمام بدون تحصل الموصوف ووجوده وتحصلها بهذه الصورة المعينة لانه يلزم كون الهيولى موجودة
بعد الاتصاف بها فيلزم الانضمام قبل الوجود مع ان الانضمام فرع الوجود عندهم وهو المراد بلزوم حلول المتحصل في غير التحصل قوله والسر فيه الخ
وانما احتاج الى بيان السر لئلا يتوهم متوهم ان الاتصاف بالصورة التركيبية المطلقة ايضا انضمامي فيلزم ما مر بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي
وبالمعينة اتصاف انضمامي والانتزاعي لا يقتضي تقدم وجود الموصوف وتأخر الصفة عنه وان استلزم وفي الانضمامي لا بد من تقدم وجود
الموصوف وتأخر الصفة عن وجوده فالاتصاف المطلقة من المركبات لا يستدعي تقدم وجود الموصوف وتحصله وان كان الاتصاف بها من

كونها صورة تركيبية يستدعي كون المحل متصورا بالصور البسائط مطلقا لعدم حلول الصورة التركيبية في الهيولى بدون اعتبار [illegible] الصور بخلاف
المعينة فانها يستدعيه لكون القابل لها الذي هي منافوضح الفرق بينهما ودفع التوهم وذلك ان نقول الانتزاعي [illegible] لا يتوقف على وجود
الموصوف ويستلزمه نحو الاتصاف بالصفة التي لا يكون موجودة في ظرف الاتصاف وياخذ الذهن منه الموجود على هذا الظرف فالصورة المطلقة
ليست كذلك لانها انما انتزاعية فالقول بعدم كونها موجودة غير صحيح لان الذاتي للموجود في ظرف يكون موجودا فيه وان اريد الانتزاعي
بمعنى آخر فلا فائدة فيه اذ الكلام في ان الانتزاعي ليس فرعا للوجود والعدم انما يختص بهذا المعنى قوله وبهذا يظهر اه اي بما علمت من حال
الهيولى بالنسبة الى صور البسائط والمركبات ظهر ان للهيولى المركبات خمس مراتب الاولى تقومها بالصورة الجسمية المطلقة المشتركة في جميع
الاجسام سواء كان فلكيا او عنصريا والثانية بالصورة المعينة اي الفلكية او العنصرية والثالثة تقومها بصور البسائط كصورة النار والماء
والهواء والارض والرابعة تقومها بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة المعينة لها لكن اعتبر في المركبات تكون المراتب لكن المحشي لم يعتبر الا الاطلاق
في البسائط مجملا قوله المراد بالتباين اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان قول الشارح يقتضي ان يكون الموضوع والمادة متباينين للصدق في
احدهما على الآخر مع ان المادة قد يكون موضوعة كالهيولى فانها مادة للصورة وموضوعة للاعراض القائمة بها ووجه الدفع انه ليس المراد بالتباين
الكلي بل ما يشمل التباين الجزئي وهو يتحقق في ضمن العموم والخصوص من وجه فان المادة والموضوع مجتمعان في الهيولى كما عرفت والمادة توجد
في الهيولى بالنسبة الى الصورة دون الموضوع والموضوع في الثوب بالنسبة الى البياض دون المادة ويرد عليه انه اريد بالتباين التباين
الاعتباري بمعنى انه لا يصدق على شيء واحد باعتبار واحد فمسلم ان بينهما تباين اعتباري لاعتبار المتضادين فيهما وان اريد التباين بحسب
الصدق بمعنى ان يكون متباينا في الافراد فلا يصح اذ التباين كلا وجزئيا والاول باطل اذ الهيولى فرد للمادة والموضوع والثاني موقوف
على الاثبات ان يكون بعض الافراد مادة ولا يكون موضوعا اصلا وهذا وان لم يكن باطلا من ادعاه يجب عليه البيان الا ان يكتفى بالجواز
ومن قال بعدم حلول الاعراض في المادة فلا حاجة عنده الى التوجيه بالتباين الجزئي وما استدل به على عدم الحلول بان المعتبر في الموضوع
التقوم بنفسه وفي المادة عدم التقوم في نفسه والاعراض انما تحل في الموضوع المتقوم بنفسه ولما لم يكن المادة متقومة لم يكن الاعراض حالة
فيها مقدوح فيه بان التقوم بنفسه ليس معتبرا في الموضوع اذ الكيفية الاستعدادية تقوم بالمادة وهي موضوعة لها مع انها ليست متقومة
بنفسها والمناسب لكلام الشارح ان يراد التباين باعتبار الحيثية فالمادة مباينة للموضوع بحسب الحيثية فان المادة لا يكون موضوعا من
حيث انها مادة كذا الموضوع لا يكون مادة من حيث انه موضوع اذ المحل الواحد لا يكون مادة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد قوله
لما مر اه قال في الحاشية هو ان المادة يكون محلا للاعراض انتهى فعلم من هذا اجتماعهما في امر واحد فلو لم يكن المراد بالتباين التباين
الجزئي لم يكن قول الشارح صحيحا قوله اعلم ان الزمان اه هذا تنبيه على ان الزمان ليس بقديم على جميع المذاهب بل على مذهب القائلين
بعدم تناهيه فان من لا يقول بعدم تناهي الزمان فعنده ينقطع عنده فلا يكون قديما عندهم وحاصله ان التعريف القديم بما لا تعلق
عنده بالغير على مذهب الجمهور المتكلمين والحكماء فان الزمان عند الاول امر موهوم وذهبوا الى ان الموجب للقبلية والبعدية
حقيقة الاشياء المتقدمة والمتاخرة وهذا المعنى ليس بلازم للممكنات بل هو في الاختيار فاعل مختار فما شاء اوجده في الواقع
مع عدم الآخر فصار متقدما عليه والآخر متاخرا عنه وما شاء اوجده مع الآخر فصار معه ومع عدم الآخر فصار بعده والاشاعرة يقولون
انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة للابهام ويرد عليهم ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا
موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان بزمان وان كل معين

ليس فيها ... ذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعها قوله وعند جمهور الحكماء امر موجود اه يعني جمهور الفلاسفة
زعموا ان عروض ... والبعدية حقيقة متقررة متعينة متجددة بنفسها يكون الاجزاء لاجزائها تقدم وتأخر بالذات وما سواها بواسطة
مقارنتها لهذه الحقيقة فهذا امر موجود عندهم مقدار لحركة الفلك الاعظم وبعض قدماء الفلاسفة زعموا انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته
قوله مع اتفاقهم اه اي اتفاق المتكلمين والحكماء على ان الزمان غير متناه في طرف الماضي اي ليس في جانبه نهاية يكون قبلها معدوما ثم وجد
واما عند اهل التحقيق اه اي المتكلمين يقولون ان الزمان موجود متناه في طرف الماضي وان الحكم الفعلي بعدم تناهيه الوهم وحكمه بلا تناهيه
كحكمه بلا تناهي المكان فانه يحكم ايضا بعدم تناهيه فكما لا عبرة بهذا الحكم كذا لا عبرة بالحكم بلا تناهي الزمان فالزمان عندهم متناه اذ هم لما وقفوا
على اولية وجوده لم يجدوا اشياعا الا انكاره فانكروا وجوده وما كانوا قائلين بحدوث العالم كلهم قالوا بحدوث الزمان ايضا وتناهيه في جانب الماضي
فعندهم الحركة الدورية الفلكية والزمان الممتد المتصل ليس لهما طرف بالفعل مع كونهما متناهي الامتداد بالفعل في الكمية والمقدارية في جانب
الماضي وليس للانقسام الا انقطاع الشيء الوهم على الحال الدائرة فانها متناهية المقدار وليس لها نهاية ممتازة في الوضع فكذا ليس للزمان نهاية
الا الان بالقول واما عند الجمهور فحاله كحال الخط المستقيم فانه ممتد مستقيم غير متناه بحسب الحكم والوضع قوله فالقديم اه هذا التفريع على ما عرفت
من اختلاف مذهب الجمهور واهل التحقيق حاصله ان القديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني
الغير المتناهي في طرف الماضي ولا انقطاع وجود هذا الموجود عند حد من الامتداد الزماني بحيث يكون قبله عدم وجود هذا الموجود فالقديم بهذا المعنى
لا يكون الا ما يختص حصوله في الزمان من حيث التغير والتجدد كالحركة والتحرك وعند المتكلمين عبارة عن وجود الشيء في ازمنة غير متناهية
في جانب الماضي وعند الحكماء عن وجوده بحيث يكون مستوعبا لجميع اجزاء الزمان قوله وعند المحققين اه يعني ان القديم الزماني عند المحققين
هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه في الواقع وهذا شامل لما كان زمانيا وليس كذلك كالامور الثابتة وان اعتبر ان لا يكون خارجا عن الزمان
غير متغير ومتبدل فكان القديم مختصا بالامور الثابتة كالعقول والنفوس ولا يشمل للزمان ويرد عليه ان مناط القديم الزماني على عدم كون
المتقدم مسبوقا بالعدم بالنظر الى الزمان دون الواقع والا لكان الغير الزماني اذا فرض قدمه بالنظر الى الواقع كالمجردات عند الحكماء قديما زمانيا
والزمان ما كان حادثا فكيف يكون القديم الزماني مستوعبا لجميع اجزائه غير مسبوق بالعدم في الواقع اذ الزمان مسبوق بالعدم عندهم فكيف يكون
غير مسبوق بالعدم في الواقع اذ الزمان مسبوق بالعدم عندهم فكيف يكون غير مسبوق به قال استاد الاستاد قدس سره اعلم ان الزمان لذاته يقتضي
التجدد والتقدم والقبلية والبعدية بل عينها فلا يتصور وجوده بدونها فعلى تقدير قدم الزمان ومنع تناهيه كما زعم المحشي المدقق يلزم حدوث
التجدد والتقدم والقبليات والتقدمات من حد محدود من جانب الماضي لان القبليات والتقدمات لا يتصور ولا يتعقل بدون عدم التناهي
وعند تناهي الزمان يلزم تناهي التجدد والقبليات والتقدمات من جانب الماضي لان حقيقة الزمان نفس التجدد كما مر فحدوث هذه الامور عين
حدوث الزمان فكيف القدم والقياس على المكان كالفلك لا انه مع تناهيه قديم قياس مع الفارق لان الفلك ممتد بامتدادين امتداد
قار فهو متناه بحسبه وله امتداد بالعرض بحسب الحركة اي امتداد الزمان بواسطة الحركة الغير القارة فهو قديم بحسب الزمان الممتد اللامتناهي وليس
كذلك حال الزمان لكونه ممتدا بامتداد واحد غير قار متجدد ومتقدم فلا يتصور تناهيه بحسبه وقدمه بحسبه والا يلزم انفكاك الزمان عن التجدد والتقدم
والقبلية والبعدية مع انه عينها كما عرفت مع ان احدا من المحققين من الحكماء والمتكلمين لم يذهب اليه وان زعم هذا القول بعض ما لا يعتد
به انتهى كلامه وفي بعض الحواشي المراد بالمحققين هم الذين حققوا معنى القدم والحدوث على وجه يعم جميع اطلاقاتهما قال الاستاد المحقق
قدس سره لعل المحشي اراد باهل التحقيق مذهب فرقة الاحقين بالمهرة السابقين السيد الباقر فانه ذهب الى ان الزمان مع عدم تناهيه في جانب

المحققين نسخه

بالفعل

نسخه

المستقبل مشاهد في جانب الماضي ولكن يخدشه ما قال ان القديم الزماني عند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الواقع
فان ذلك السيد المحقق قائل بالحدوث الدهري والدهر عبارة عن نفس الواقع فحاصل مذهبه ان الممكنات قاطبة سواء كانت متعالية عن
الازمنة والامكنة او مختصة بهما كانت معدومة صرفة في حاق الواقع بل كان الموجود فيه الواجب جل شانه فقط ثم اوجد على حسب ارادته الازلية
الممكنات فهي في الواقع كانت مسبوقة محضة ومعدومة صرفة والزمان داخل في زمرة الممكنات فهو ايضا كان معدوما محضا في الواقع و
الزمانيات سواء كانت قديمة اي ما يكون مستوعبة جميع اجزاء الزمان في الماضي او حادثة اي ما يكون مختصة ببعضه يكون معدوما محضا
ايضا في الواقع فلا يكون القديم الزماني ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الواقع فالقديم الزماني وحوادثه كلها مسبوقة بالعدم الواقعي
وفي حاشية هذا المحقق توجيه لكلام المحشي وبيان معنى فيه لخوف الاطناب وعدم كشفه مطلب الكتاب رايت تركه اولى وان شئت فارجع اليها
قوله لم يقسم القديم الى هذه الاقسام اه هذا بيان وجه عدم تقسيم القديم الى ما قسم اليه الحادث من المتحيز بالذات وغيره وعدم ذكر محل المتحيز
بالذات وهو الهيولى لانها محل الصورة التي متحيزة بالذات وعدم ذكر حال المتحيز بالعرض وهو العرض القائم بالعرض كالزمان القائم بحركة تلك
الافلاك حاصله ان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع حال المتحيز بالعرض وقالوا ان العرض لما لم يتحصل بنفسه كيف يتحمل لتحصل الغير ولم يعلموا ان
التحصل بالغير يكفي لكونه محلا للاخر وبالدليل على عدم كفاية هذا التحصل للمحلية وكذا ينكرون محل المتحيز بالذات وهو الهيولى والمتكلمون غير
قائلين بها بالمعنى الذي اثبته الحكماء فظهر من هذا وجه عدم ذكر محل المتحيز بالذات وحال المتحيز بالعرض في اقسام الحادث قوله وكذا بامتناع
القديم المتحيز بالذات اه فبهذا ظهر وجه سائر عدم تقسيم القديم الى هذه الاقسام بان المتكلمين جازمون بامتناع القديم المتحيز بالذات
لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وهو منزه عن التحيز وكذا ليس عندهم قديم حال في المتحيز فلذا اقتصر في بيان هذه الاقسام على الحادث
دون القديم ووجه تخصيص المتكلمين بعدم كونهم قائلين بهذه الامور ان الحكماء جازمون بوجود محل المتحيز بالذات وهو الهيولى اذ هم يثبتونها
بدلائل كثيرة وكذا يجوزون قيام العرض بالعرض فحال المتحيز بالعرض هو الزمان القائم بحركة فلك الافلاك فان الحركة متحيزة بواسطة تحيز
الفلك الذي يقوم به والزمان مقدار لها قائم بها قوله بخلاف امتناع الجوهر المجرد اه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الجوهر المجرد ايضا ممتنع عند
المتكلمين لانهم ليسوا القائلين بالعقول المجردة فلم يبق في التقسيم ما يحتمله بقوله لا متحيز ولا حال فيه والجواب انهم وان لم يقولوا بها لكن بعضهم
لم يجزموا بامتناع الجوهر المجرد فلعدم الجزم ذكر في التقسيم قوله بل بعضهم جزم بوجوده اه هذا اضراب عن عدم الجزم يعني ان البعض لم يجزم بامتناعه
بل البعض جزم بوجوده كحجة الاسلام محمد غزالي فانه ذهب الى تجرد النفس الناطقة والامام الرازي ذهب الى تجرد النفوس الفلكية التي هي مبادي
الارادات الكلية والنفوس المنطبعة التي هي مبادي الارادات الجزئية والحكماء كلهم قائلون بوجود الجوهر المجرد كالعقل قوله اراد بالتبعية اه
اي التبعية المذكورة في قول الشارح فان العرض قابل للاشارة على سبيل التبعية اي الاشارة اليه بواسطة الغير وهو الجوهر والسطح في العرض بان يكون
اشارة واحدة متعلقة بواسطة وهو الجوهر والسطح في العرض بان اشارة واحدة متعلقة بالواسطة وهو الجوهر اولا وبالذات والعرض الذي هو
ذو الواسطة ثانيا وبالعرض لان الاشارة الحسية بانه هناك او ههنا انما تتفرع على كون المشار اليه متصفا بالتمكن اولا وبالذات هو الجوهر وثانيا
بالعرض فالاشارة اليه ايضا تكون بالعرض فلو كان للاعراض امكنة مغايرة لامكنة الجوهر يمكن الواسطة في الثبوت ولما لم يكن للعرض مكان سوى
مكان الجوهر لا يكون الواسطة سوى الواسطة في العروض قوله الاول المعنى المصدري اه اي هو عبارة عن تعيين الشيء بالحس والتعيين معنى مقدر
وفعل من يشير الى الشيء قوله الثاني المعنى الحاصل بالمصدر اه اي هو عبارة عن الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه فهذا يحصل من
التعيين وثمرته فالمراد بالحاصل ههنا الثمرة فالمعنى الثاني ثمرة المعنى الاول وحاصله ليس المراد ما اصطلح به المحشي لان التعيين عبارة عن جعل

النفوس صح

حتى انه يمتاز عن اعتباره و يعبر عنه بالفارسية بجدا كردن از غير و حاصله بالمعنى المصطلح يعبر عنه بالفارسية بجدا و الامتداد
الوهمي ليس كذلك فانه مغاير للاول و متفرع اي حاصل بعده فهذا انما يتم اذا ثبت حصول الامتداد بعد التعين وهو في حيز الخفاء قوله
وقد فصلنا الكلام في محله اه اي في حاشية التجريد للاصفهاني في بحث الحلول و نقله الشارح الميبذي للهداية الحكمة الاثيرية و على كون
هذا الامتداد وهميا يشهد الفطرة وقد يستدل على كونه وهميا بانه لو كان موجودا فاما ان كان جسما لزم تداخل الاجسام واما ان كان خطا
او سطحا يلزم وجود السطح الجوهري او الخط الجوهري وكلاهما محال الا ان يختار الشق الثاني ويلتزم بوضعهما وقيامهما بالاجسام الموجودة
كالهواء والامتداد على انحاء اذا كان المشار اليه نقطة يكون الامتداد خطا بحيث يخرج من المشير نقطة و ترسمت خطا ينطبق
طرفه على نقطة من المشار اليه واذا كان المشار اليه خطا يكون الامتداد سطحا كان او خطا يخرج من المشير و رسم سطحا منطبقا طرفه على
ذلك الخط و اذا كان المشار اليه سطحا او جسما يكون الامتداد جسما بحيث يكون سطحا منطبقا على ذلك السطح والجسم المشار اليهما و
في الاول يكون النقطة مشارا اليها بالذات وفي الثاني بالعرض والخط بالذات وفي الثالث السطح مشار اليه بالذات والنقطة والخط
بالعرض قوله الثالث تعين الشيء بانه ههنا او هناك اه وهذا المعنى مغاير للاولين ومناطه تعين العقل والتفاته والحس وانما هو وسيلة لذلك
التعين بخلاف الاول قوله وهذه المعاني اه اي المعاني الثلثة مشتركة في عدم اقتضاء كون المشار اليه محسوسا بالذات ولا يقتضي واحد منها
محسوسية المشار اليه بالذات لان معنى الاشارة على قصد المشير حين قصد التعيين وهذا القصد كما يتعلق بالمحسوس بالذات كذلك يتعلق بالمحسوس
بالعرض اما الاول وهو تعين المشار اليه بالحس قد يكون متعلقا بالمحسوس بالذات كاللون والضوء مثلا كما هو الظاهر وقد يكون متعلقا
بالمحسوس بالعرض كالاجسام مثلا فانها بواسطة بعض اعراضها يكون محسوسا بالعرض و ان كان الالتفات قد يكون متعلقا بالمحسوس
بالذات كالحمرة والصفرة والسواد والبياض وقد يكون متعلقا بالمحسوسات بالعرض كالخط والسطح والجسم فانها محسوسات بالعرض بواسطة
الالوان فان قلت ان الامتداد البصري انما يقع على الالوان والاضواء المحسوسة بالذات واما الخطوط والسطوح فلا يقع عليها الا بالعرض
فمتعلق هذه المعاني من الاشارة لا يكون الا محسوسا بالذات قلت هذا الامتداد وهمي مما عسر الوهم يكون متعلقا للامتداد سواء كان
محسوسا بالذات او بالعرض ولو كان الامتداد موجودا انما يطبق الاطراف من اطراف الجسم فتعلق بالمحسوس بالعرض ولما كان
وهميا فنسبته الموجود في هذا الحكم فهو ايضا لا يتعلق الا بذلك الطرف واما الثالث فهو تعين الشيء بانه ههنا او هناك فحاصله الحكم
بالتمكن بالذات ويجوز ان يكون المتمكن بالذات محسوسا بالعرض كالجوهر فانه متمكن بالذات ومحسوس بالعرض بواسطة الاعراض
اذ هي محسوسة بالذات والظاهر ان هذا المعنى يعم الجواهر والاعراض فان مناطه على سبيل التعين والهاذية والحس وسيلة لهذا المعنى وللتعيين
قد يكون محسوسا بالذات وقد يكون بالعرض والهاذية اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فيشمل الجواهر والاعراض القائمة
وما صرح المحشي من وجوب تعلق هذا المعنى بما له مكان بالذات فمبني على ما هو المتبادر من الهاذية وهو بالذات بخلاف الحس
فانه وسيلة للتعيين سواء كان المحسوس متعينا بالذات او لا فيشملها قوله يوفق اه حاصله ان هذه المعاني مع وجود اشتراكها في
عدم الاقتضاء بينها فرق بان المعنى المصدري والحاصل بالمصدر لا يجب تعلقهما اولا بالجواهر بل قد يتعلقان اولا بالعرض وثانيا
بالجوهر اذ تعلقهما بالمشار اليه اولا انما يكون بتعلق توجه المشير اليه اولا كما هو الظاهر من معنويهما والجوهر والعرض كلاهما قابلان
لتعلق التوجه اليهما والافهام تابع لهذا التوجه و معه الاشارة بالمعنيين يكون الجوهر والعرض قابلان لتعلقهما بهما فظهر تعلق المعنيين بكليهما
وعدم وجوب تعلقهما بالجوهر وبالثالث يجب تعلقه اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا لتوجه المشير كالاولين يقتضي ان يكون

شرح م

حالكونهما لكن التوجه الذي هو معتبر في الثالث وهو التوجه بان المشار اليه ههنا وهناك لا يتعلق الا بما له مكان بالذات
والمكان لا يكون الا بالجوهر والتابع له في المكان فيتعلق هذا المعنى لا يكون او لا الا بالجوهر دون العرض وقد عرفت ما فيه القائل
اورد عليه بان التبعية انما هو في التحيز دون وصف ههنا وهناك ويجوز ان يكون التوجه الى العرض بانه ههنا او هناك بالذات والمكان
الاشارة
وصف ههنا وهناك فيه بالعرض قوله لكن التوجه اه في بعض الحواشي لا ندري وجه الفرق فانه كما ان المشار اليه الحسية من اوصاف المحسوس
لا يقتضي المحسوسية بالذات لامكان التوجه الى المحسوس بالعرض كذلك هذا المعنى والمكان مقتضيا للمكانية لكن من اين يلزم المكانية بالذات
وكما يمكن التوجه الى المتمكن بالذات بانه ههنا او هناك كذلك يمكن الى المتمكن بالعرض بانه ههنا او هناك ولو قيل ان المراد كونه ههنا او هناك
بالذات فلا توجد هذا المعنى في الاعراض اصلا ولو حظ قوله وبهذا يندفع اه اي بهذا التفصيل يندفع الايرادات الثلث الاول ان الاشارة
فعل المشير والامتداد ليس فعله وانما هو تخييل الامتداد فلا يصح حمله الثاني من معاني الاشارة والثاني ان قابل الاشارة الحسية بالذات
هو الاعراض القائمة بالجسم والالوان كالبياض والسواد والاطراف الحالة فيه كالسطوح للجسم فانه محسوس بالعرض وما هو محسوس بالعرض
كيف يكون قابلا للاشارة بالذات والالوان والسطوح القائمة بالجسم محسوسة بالذات فيكون قابلية لها فلا يصح ما قال الشارح من ان الجوهر
هو المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هناك والثالث لزوم المنافاة بين كلامي الشارح فانه ذكر في بحث الحلول من الحاشية المذكورة ان
الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها وهو الجسم بالعرض وههنا قال اعتبر قيد بالذات والى الاعراض
بالعرض وما ذكر في بحث الحلول يقتضي عكسه فيلزم المنافاة فتفصيل الكلام ان تعدد معاني الاشارة يندفع جميع الايرادات اما اندفاع الاول
فبانه فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى المصدري وهو المعنى الاول واما الثاني فليس من فعله فهو الامتداد او التخييل فيصح حمله معنى ثانيا
من معاني الاشارة واندفاع الثاني بانه لا يلزم للاشارة المحسوسة بالذات وان لم يكن محسوسا بالذات لكنه قابل للاشارة بالذات
واندفاع الثالث ان ما قال الشارح في بحث الحلول من كون الاطراف مشارا اليها بالذات اراد بها الاشارة بالمعنى الثاني وهو الامتداد فانه
يكون الى النقطة بالذات والى الخط والسطح بالعرض وقد يكون الى الخط بالذات والى السطح بالعرض وكذا الى السطح بالذات والى الجسم
الشئ
بالعرض وما ذكر ههنا من الاشارة بالذات ههنا فهو بالمعنى الثالث وهو تعيين الشئ بانه ههنا او هناك ولا منافاة في اثبات المشترك بين المعاني
لشئ باعتبار واحد منها ونفيه عنه باعتبار معنى آخر كما هو الظ قوله فانه محسوس بالعرض اه المحسوس ههنا على ما حرر ثلثة الاول المحسوس
بالذات بمعنى ان يكون محسوسة بلا واسطة اصلا لا في الثبوت ولا في العروض كالضوء فانه محسوس بالذات ولا واسطة له اصلا والثاني المحسوس
بالذات بمعنى ان لا يكون له واسطة في العروض والثاني واسطة في الثبوت كاللون والثالث المحسوس بالعرض بواسطة الالوان كالجسم
توليف
قوله بل لا حلول اه هذا اعتراض على الشارح بانه يفهم من كلامه ان في الصفات حلولا وهذا المعنى للحلول في التحيز لا مطلق الحلول فعدم شموله لها
لا يضر حاصله ان المتكلمين لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى فلو كان حلولها فيه عندهم فيطلقون الحلول على قيامها
به فلا حاجة الى تخصيص التوليف بالحلول في المتحيز قال الاستاد المحقق بل الصفات عندهم احوال ليست موجودة ولا معدومة والحلول
انما يطلق عندهم على قيام الاعراض التي هي من اقسام الموجود قوله وكذا لا يتجه اه يعني كما لا يتجه النقض بالصفات كذلك لا يتجه النقض بالاطراف
التي يتداخل بعضها في البعض كالخطين اذا تلاقيا بحيث يتداخل طرف احدهما وهو النقطة في النقطة التي هي طرف الخط الآخر ويصير
خطا واحدا فيهما متحدان في الاشارة مع انه لا حلول فيهما ولما لم يكونا من المتحيز بالذات والتوليف كان لم يخرجا من التوليف
فما انتقض بهما قوله والقيد اه هذا وجه ثان لعدم الاتحاد حاصله ان المراد باتحاد الاشارة في التوليف اتحادا يجب وجوده في الحال

بين الحال والمحل يعني ان يكون مناط الاتحاد في الاشارة هو الاتحاد في موجوديتهما يعني ان يكون موجوديتهما مصححا للاتحاد
في الاشارة ووجود كل واحد من الحال والمحل بناء على ما في الاطراف المتداخلة ليس الاتحاد بحسب الوجود بل بحسب الوضع اذ لو كان بحسب
وجودهما لما تصور وجود احدهما بدون الآخر في الواقع مع انه خلاف ذلك فلم يوجد في الاطراف المتداخلة ما هو المعتبر في تعريف الحلول
فلا ينتقض به فان قلت اذا اعتبر الاتحاد بحسب وجودي الحال والمحل في تعريف الحلول يلزم الدور لان موقوفية الحال والمحل موقوف
على الحلول واذا دخل في تعريفه يتوقف الحلول عليه وهذا هو الدور قلت المراد بوجود الحال والمحل وجود الطرفين او يكون التعريف
لفظيا فلا باس فيه قوله مع ان المتكلمين لا يقولون بها اه اي بالاطراف هذا وجه ثالث لعدم اتجاه النقض بالاطراف حاصله ان هذا
التعريف على رأي المتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف فانها مبنية على وجود الاتصال الحقيقي في الجسم والمتكلمون ينكرون الاتصال
ويقولون بتالف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما عند الحكماء فهي موجودة وبعضهم يزعم انها موجودات متمايزة لما هي حدود ونهايات
وعند البعض هي من العوارض التحليلية للجسم موجودة بعين وجود الجسم كالاجزاء التحليلية ويطلقون ان الموجود في الاعيان ليس
الا الجسم ثم العقل يجرب من التحليل ينتزع منه السطح ومن السطح الخط ومن الخط النقطة ويحكم العقل عليها بكونها موجودات في الاعيان
لا بوجود على حدة من الجسم بل بعين وجود الجسم قوله وهذا التفسير اه اي في تفسير الحلول بالاختصاص الناعت شك مشهور مذكور في
الحاشية القديمة حاصله انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يكون بسببه حمل النعت على المنعوت بالمواطاة صحيحا فهذا باطل لان العرض
مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة فيلزم ان لا يكون حالا فيه مع انه حال فلا يكون التعريف جامعا وان اريد بالاختصاص ما يكون بسببه
حمل النعت على المنعوت بواسطة ذو صحيحا فيلزم كون المال حالا في صاحبه اذ الاختصاص يصحح حمله على صاحبه بواسطة ذو بان يقال زيد
ذو مال وكذا الموضوع كزيد مثلا له اختصاص بعارضه كالكتابة بحيث يصح حمل موضوع الكتابة عليها بواسطة ذو بان يقال الكتابة ذو الموضوع
فيلزم كون الموضوع حالا في العارض مع انه ليس كذلك فلم يبق التعريف مانعا ومبنى هذا الشك على ارادة الحمل بالاختصاص الناعت سواء
كان مواطاة او اشتقاقا واما اذا قيل معنى النعت معنى بديهي يعرفه كل واحد فان كل عاقل يحكم بان السواد صفة للثوب ولا مجال لاحتمال معنى
الحمل اصلا ولا يحكم بان المال صفة للمالك فلا اشكال ح كما وقع في بعض الكتب ان تصور الاختصاص الناعتي بديهي ممتاز عن غيره
وان لم يكن معلوما بالكنه وهذا القدر يكفينا وليس الغرض المعتد به متعلقا بتصوره بالكنه قوله ضرورة ان العرض مثل السواد اه هذه العبارة
يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثل السواد مثالا للعرض ومحصله معناه ان العرض الذي هو مثل السواد الاسود لا يكون محمولا بالمواطاة
فالمقصود يكون النقض ببعض الاعراض فلا يدل على ان لا يكون في الاعراض حمل بالمواطاة اصلا لجواز ان يكون في العرض الجنسي
او الاستغراق فمعناه ان فردا من افراد العرض لا يكون حمل بالمواطاة وهذا توافق ما وقع في بعض الكتب من انه ان اريد بالناعت ما يصح
بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شيء من افراده وان لم يناسب لما سيأتي من المحشي من اثبات الحلول في المشتقات
وعرضها اذ المناسب له هو الاحتمال الاول كما لا يخفى قوله واجاب عنه بعض المحققين اه وهو المحقق الدواني في الحاشية القديمة بعد
نقل الشك المذكور وانه فهم على ما وضعنا اليه من ان العرض هو الاسود كما يعلم من كلام القدماء فظاهر واما على عرف الجمهور فبان
يقال المراد به ان يكون المختص هو السبب القريب لاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته وصفا للآخر كالسواد فانه السبب القريب لكون
الجسم اسود فانه لذاته وصف للجسم بخلاف المال فان صريح العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة للمالك بالذات بل صفة المالك بالذات
انما هي الاضافة التي له الى المال اعني التملك والمال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة فحاصله على ما نقله المحشي ان المراد
بالاختصاص كون المختص وصفا للآخر ومحمولا على الآخر بواسطة ذو لذاته بدون سبب آخر سوى الذات كالسواد فانه محمول على

الجسم لذاته من غير لحاظ معنى آخر محمول عليه بخلاف المال فانه وان كان محمولا على مالكه بواسطة ذو لكن ليس محمولا عليه لذاته بل
بمعنى الاضافة التي هي التملك فانه محمول على المالك حقيقة والمال ملحوظ له اذ المالك ذو المال على اختيار الشق الثاني
وهو الحمل بواسطة ذو وبيان الفرق بين علاقة الحال بالمحل وعلاقة المال بالمالك فهذا الجواب يدفع الاعتراض بالمال واما الاعتراض
باختصاص الموصوف لعارضه فهو بحاله لا يندفع بهذا الجواب اذ الموصوف محمول لذاته على العارض بواسطة ذو ولا ملاحظة معنى آخر وعلى الجواب
باختيار الشق الثالث سوى التغيير المذكور في هذا الجواب وهو ان المراد بالصحيح حمل ما اشتق من الحال على المحل فالمال لا يشتق
منه شيء يحمل على صاحبه والقول بان المتمول المشتق منه محمول على صاحبه ليس بشيء اذ المتمول ليس مشتقا من المال بل هو مشتق من التمول وهو
حال في الصاحب فلا يستلزم كون المال حالا فيه وكذا الموصوف لا يشتق منه شيء يحمل على العارض فهذا الجواب يندفع الاعتراض فافهم قوله
على طريق التوصيف يأبى عنه اه يعني توصيف الاختصاص باسم الفاعل الذي هو الناعت يأبى عن ارادة كون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه
بواسطة ذو لذاته اذ توصيفه يدل على ان الاختصاص يفيد كون المختص نعتا للآخر وذو اسطة لا ينافي كونه اياه لذاته والظاهر من عبارة
المحقق كون المختص وصفا للآخر لذاته اذ لم يقل الاختصاص هو المعبر به وصفا الا ان يتسامح في عبارته بان يراد من كون المختص وصفا للآخر
مبداه اي امر به يكون المختص وصفا واراد بقوله لا بسبب امر آخر غير ذلك الاختصاص كما هو المتبادر في حاصل تحل المحشي انت تعلم الاعتراض
على المحقق الدواني الاول ان كلام المحقق يدل على ان المختص يكون نعتا بذاته لا بواسطة شيء اصلا وان كان اختصاصا والاختصاص الناعت
على طريق التوصيف يأبى عما حمل عليه كلام المحقق لانه اذا وصف الاختصاص بالناعت لا يكون المختص وصفا للآخر لذاته بل بواسطة الاختصاص
الذي حصل ناعتا في التوصيف اذ الذهن لا يتسابق بعد ذلك التوصيف الا اليه الا ان يقال ان الاختصاص ليس صالحا لكونه واسطة لانه لو كان
واسطة فاما باعتبار حصوله الذي هو تابع لاعتبار المعتبر فهو باطل اذ الناعتية لا يتوقف على انتزاع معنى الاختصاص بل يحصل معنى الناعتية مع
الغفلة عن هذا المفهوم الانتزاعي واما باعتبار منشاءه وهو ليس الا نفس الحال المختص فالحال المختص بنفسه نعت كما قال المحققون ان الوصف
بنفس حقيقته طبيعة ناعتية فلما رجع ناعتية الاختصاص باعتبار المنشأ الى ذات الحال المختص حمل المحقق الدواني المدار عليها بحسب النظر
الدقيق قوله مع انه على ذلك التقدير اه اي على تقدير ارادة الحمل بواسطة ذو لا يصدق التعريف على حلول الصفات المنتزعة في موصوفاتها
اذ هي ليست محمولة عليها بواسطة ذو بل حملها بالمواطاة هذا بيان الوجه الثاني من وجهي الاعتراض حاصله انه يلزم اختصاص التعريف بالصفات
فقط اذ الحمل بواسطة ذو ليس الا فيها ويخرج المشتقات لانها ليست كذلك مع ان المشتقات ايضا من الاعراض ويرد عليه ان هو
الحلول انما هو على راي الجمهور كما يشهد به كلام المحقق الدواني فهم لا يقولون بحلول الصفات المنتزعة في موصوفاتها لانهم صرحوا بحصر
الحال في الصورة والوضع والمعاني المحمولة التي تحمل بالمواطاة فيها حلول اصلا وما قيل من منع عدم صدق التعريف بان المشتق كالاسود
مثلا محمولة على الذات بواسطة ذو في مرتبة كونه كبرا للشيء فمدفوع بان الكلام في المشتق في مرتبة الوصف وفي هذه المرتبة ليس محمولا ابا
لحمل المذكور بل محمولا بالمواطاة فالمحذور وهو عدم الصدق بحاله فانهم قال في الحاشية الصفات المنتزعة لها اختصاص بموصوفاتها هو مناط الاتحاد
معها اتحادا بالوصف او بالذات وحملها عليه حملا بالمواطاة انتهى فان قلت ان المبدا والمشتق متحدان بالذات فكيف يكون للمشتق
اختصاص سوى اختصاص المبدا فحلول المشتقات بعينه حلول المبادي بناء على هذا الاتحاد قلت المشتق عند المحشي امر بسيط مغاير
بالذات للمبدا فلا بد ان يكون له اختصاص بموضوعه غير اختصاص المبدا وهذا الاختصاص مناط حمله على موصوفه بالمواطاة وان كان بسبب
حصول هذا الاختصاص اختصاص المبدا بالموصوف قوله فالاولى اه حاصله ان المراد بالاختصاص الناعت اختصاص شيء بآخر باعتبار
امر آخر كالسواد يكون احدهما نعتا للآخر بان يتصف الشيء مواطاة او اشتقاقا وهذا الاختصاص يوجد في السواد بالنسبة الى الجسم فانه نعت

نعت للجسم بنفسه و الحال ليس كذلك فلا يكون حالا ووجه اولوية هذا الجواب دون جواب المحقق ان اعتراض المحشي لا يتوجه
عليه لوجه من الوجوه اذ توصيف الاختصاص بالناعت لا يابى عنه و لا يلزم عدم صدق التعريف على حلول الصفات المشتقة اذ المراد
بالنعت الاعم من ان يكون محمولا على ما يتصف به بالمواطاة او بالاشتقاق فالصفات المشتقة محمولة على موصوفاتها بالمواطاة دما قال
الاولى ولم يقل فالصواب فيه اشارة الى انه يمكن حمل كلام المحقق الدوانی على هذا المعنى ايضا بان يراد بقوله لا بسبب امر اخر ان يكون
لذاته من دون و اسطة في الوصف فيرجع الى كون احدهما نعتا للاخر بنفسه اذ الاختصاص و ان كان سببا للحمل لكن ليس و اسطة بالوصف
بهذا الوصف بالذات وقد يطلق لفظ السبب على الواسطة فيرجع كلام المحقق الى ما قال المحشي فكان له وجه صحة ايضا دون الصواب لا يكون الكلام
السابق صحيحا بل خطا ولذا اختار لفظ الاولى و اعرض عن لفظ الصواب قال استاد الاستاد فذكر الكلام في تعريف الحلول و
هذا التعريف اقرب الى الصحة كالتعريف بكون وجود الشيء في نفسه هو وجوده بغيره لكن يلزم عليه ان الناظر يعرف ههنا بالحمل الوصفي
فكانه عرف الحلول بالحمل الوصفي ومعرفة الحمل الوصفي موقوفة على الحلول فهذا نوع من الدور وما قيل ان الحمل اتحاد الوجود مع التغاير
وجه في الذهن فلا يصح في حمل الوصفيات على الاطلاق وقال الاستاد المحقق و الذي سنح بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان الاحسن
في تعريف الحلول ان يقال هو التبعية في الوجود و الاشارة الحسية بالذات تحقيقا او تقديرا فبقيد التبعية في الوجود خرجت الاشياء
التي ليست بينها علاقة العلية اصلا اذ لا يتصور بينهما الحلول وبقيد التبعية في الاشارة الحسية خرجت علاقة العلية التي لا يقتضي
التبعية في الاشارات الحسية من احد الجانبين اي العلية و المعلول وبقولنا بالذات خرجت علاقة التي توجد بين الحال والمحل د البعيد
كالزمان بالنسبة الى الفلك الاعظم فانه لا يكون كل واحد منهما حالا في الاخر مع ان الزمان هو بواسطة الحركة تابع في الوجود و الاشارة
الحسية لذلك الفلك لكن لما لم يكن بالذات خرجت هذه العلاقة ايضا وانما قلنا في التعريف تحقيقا او تقديرا ليشمل حلول الصفات
في المجردات كما هو المشهور هذا الكلام مع حذف بعضه فافهم قوله وبهذا ظهر اه يعني اذا اريد بالنعت ما يتصف به الشيء اعم من ان يكون
مواطاة او اشتقاقا ظهر ان الوصف اعم من الوصفي لان الوصفي يكون محمولا بالمواطاة فيصدق عليه معنى الوصف وهو انه حال في المحل
ويتصف المحل به و لا يخفى عليك انه لم يظهر بهذا الا كون الوصفي حالا لصدق تعريف الحلول عليه وليس كل حال عرضا فلا يلزم كون
الوصفي عرضا فلا يكون اعم منه الا ترى ان امور العامة احوال عندكم لاختصاصها بموضوعاتها وبهذا الاختصاص يكون نعتا لتلك
الموضوعات بنفسها لا باعتبار امر اخر مع انها ليست باعراض عندكم وما قيل ان المراد بالوصف ههنا هو الخارج المحمول مواطاة او اشتقاقا
يعني العارض مطلقا لا بالمعنى المتعارف اعني الموجود في الموضوع محذوف بان من نفى الوصفية عن المشتقات انما نفاها بالمعنى الثاني
لزعم انتفاء الوجود في الموضوع يعني الحلول وما ثبت الحلول فيها ثبت عرضيتها فيجب ان يكون قول المثبت في مقابل النافي
و النافي انما نفى الوصفية عنها بالمعنى الثاني فالمثبت لا يثبت الا بهذا المعنى فظهر ان المراد بالوصف ههنا مقابل الجوهر دا العارض مطلقا
و لا فائدة في اثبات كون المشتقات عوارض اذ هو ظاهر غير محتاج ليحتاج الى الاثبات قوله اعم اه اي اعم من وجه فيتحقق بين الوصف و الوصفي
العموم و الخصوص من وجه لتصادقهما في الابيض لانه حال في محل وهو الجسم ومحمول عليه بالمواطاة وتفارقهما في البياض و الحيوان
بالقياس الى الناطق فان الاول عرض لقيامه بالغير وليس بوصفي لعدم حمله على الناطق بالمواطاة و الثاني عرضي لكونه خارجا
عن الناطق ومحمولا عليه بالمواطاة وليس بوصف قوله و المشتقات وما في حكمها اه يعني ظهر ايضا ان المشتقات وما في حكمها
في الحمل بالمواطاة كالاب و الابن اعراض لصدق تعريف الوصف عليه فحاصل هذا القول دفع توهم من ان الكتابة وصف دون

الكائنات وجه الدفع ظاهر بما مر من ان معنى العرض كما يصدق على المبادي كذلك يصدق على المشتقات فيهما من الاعراض فالمبادي
والمشتقات كسيان في كونهما عرضين فاندفع القول بان التخصيص بالمشتقات يقتضي ان لا يكون المبادي اعراضا قوله كما يلوح اليه
ما نقل عن المعلم الاول اه يعني يشير الى كون المشتقات وما في حكمها اعراضا ما نقل من كلام المعلم الاول وهو ارسطو تلميذ افلاطون فانه
يستنبط من كلامه كون المشتقات وما في حكمها اعراضا قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط
ويوافقه المعلم الاول بحسب ترجمة حنين بن اسحق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها واورد في
التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظائرها وذلك لان التمثيل لا يقتضي كون المشتقات اعراضا لجواز ان
يكون متحدة مع الاعراض باعتبار فبالنظر الى هذا الاتحاد اورده التمثيل بها فافهم فانه مع وضوحه كما اوضحنا لا يخلو عن دقة قوله تحقق
الغير اه هذا جواب ايراد يورد على قول الش فلا بد ان امتياز الباري عن المجرد بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري
من المشترك والمميز تقرير الايراد انه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخلا في الحادث مميزا عن الباري تعالى فحينئذ يحصل الامتياز بين
الباري والمجرد بدخول الغير في المجرد وعدم دخوله في الباري فلا يلزم تركيبه وحاصل الجواب ان تحقق الغير في الحادث من غير تحققه في الباري
لا يكفي في امتياز الباري عن المجرد اذ عدم الغير لا بد من ان يكون معتبرا في الباري تعالى وهو المخلص من التركيب ويلزم التركيب ايضا للزوم اعتبار
عدم غير الوصف المشترك في الباري تعالى فيكون مركبا من عدم الغير والوصف المشترك وعلى الثاني يلزم صدق الباري على الحادث لان الباري
عبارة عن الوصف المشترك فما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري ولا شك ان الوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق
الباري على الحادث الا ان يقال ان الوصف المشترك من حيث كونه معروضا للعدم تمام حقيقة الباري ولا يصدق من حيث هذه الحيثية
على الممكن فتأمل قوله التركيب من الوصف اه هذا دفع لما قال الش من لزوم التركيب بوجهين الاول ان التركيب من الوصف غير معقول لانه
يستلزم عروض الشيء لنفسه اذ هذا الوصف عارض للباري لانه امر سلبي لا وجود له في الخارج ولو كان داخلا في المبادي يكون مركبا
منه والعارض للمجموع عارض لجميع اجزائه وهذا الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه ايضا وهو محال لا يقال يجوز ان يكون العارض للمجموع
عارضا لاجزائه سوى بعضه لانا نقول يلزم عدم كون العارض عارضا بالتمام اذ العارض للاحد فقط لا يكون عارضا للمجموع والا يلزم ان يكون
الجنس والفصل عارضا للنوع لان كل منهما عارض للاخر الذي هو جزء النوع فان قلت ان عروض الشيء لنفسه ليس مستحيل مطلقا لان الوجود
عارض لنفسه قلت نعم اذا كان تعدد الجهات والاعتبارات وههنا ليس كذلك لان الوصف اذا فرض منه تركيب الموصوف يكون من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الاعتبارات الاخر عارضا للذات من تلك الحيثية فافهم قوله بل هو راجع الى اجتماع النقيضين اه هذا وجه ثان للدفع ما
ان التركيب يستلزم دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج فيلزم الدخول والخروج وهما نقيضان وقد اجتمعا ههنا فيلزم اجتماع
النقيضين وقد تقرر بان هذا الوصف عارض له والعارض مسلوب عن مرتبة نفس المعروض فيكون مسلوبا عن نفس حقيقة الباري واذا كان
مركبا منه صار ذاتيا والذاتي واجب الثبوت في مرتبة الذات فيكون ثابتا له فيلزم الثبوت والسلب في مرتبة واحدة وهو اجتماع النقيضين
وقد تبين اجتماع النقيضين بحسب خصوصية هذا الوصف بان هذا الوصف سلبي والواجب تعالى موجود ضروري واذا كان مركبا عن هذا
الوصف وصار هذا الوصف جزءا له يلزم عدمه مع وجوده اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فيلزم انتفاء الواجب مع ضرورة وجوده
وهو اجتماع النقيضين قال في الحاشية ان اريد بالوصف مفهومه فالجواب ان التجرد سلب بسيط مفرد وخصوصية الذات انتهى هذا جواب
عن دخل مقدر على قول المحشي التركيب من الوصف غير معقول تقرير الدخل ان المراد بالوصف مبدأ انتزاعه فيلزم التركيب عنه وذلك

ومن افراده وهو مفهوم لا يلزم منه عروض الشيء لنفسه ولا اجتماع النقيضين حاصل الجواب ان مفهوم التجرد وسلب اللامبدئية خصوصية
ذات كل من الباري والحادث فلا يكون ذلك المبدأ مشتركا بينهما فالمشترك انما هو هذا المفهوم فيلزم المحذور ان ما فهم قوله فلو
او لمنع الخلو اه يعني لفظ او في قول الشارح فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم لمنع الخلو بمعنى انه لا يخلو من لزوم احد الامرين
و الكان عدم الخلو بحيث يجتمعان لا لمنع الجمع بمعنى بحيث لا يجتمعان وانما يوجد احدهما فقط اذ قدم الحادث وحدوث القديم
يجتمعان على هذا التقدير لان الحقيقة الواحدة اذا صارت مشتركة بينهما يلزم قدم الحادث وحدوث القديم معا اذ حدوث الشيء بحدوث
الحقيقة فاذا حدثت حدث الباري الذي هو قديم وكذا قدم الشيء بقدمها فاذا قدمت قدم الحادث ايضا فيلزم قدم الحقيقة وحدوثها
معا فيستلزم ان قدم الحادث وحدوث القديم فاجتمعا فلا يكون مانعة الجمع فيهما فظهر ان او لمانعة الخلو قوله الظاه هذا اشارة الى
دفع ما يتوهم من ان النزاع لا يعقل ههنا بان الوجود بديهي او كسبي ممتنع الكسب لان هذا النزاع الكان في معناه المصدري الانتزاعي
فلا شك في كونه بديهيا ولا يحتمل غيره والكان في الوجود الحقيقي وهو مصداق الوجود على الموجودات فهو نظري اذ هو متعدد في الواجب نفسه
وفي الممكن غيره عند غير الاشاعرة وعينه عندهم والعقل بداهة هذا المتعدد المختلف فيه وجه الدفع ان النزاع لفظي فمن قال
ببداهة الوجود اراد به المعنى المصدري الانتزاعي ومن قال بكسبيته اراد به منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقي والوجود يطلق على هذين
المعنيين وظاهر كلام المحشي كما قال استاد الاستاد انه ناظر الى ان النزاع في بداهة الوجود وكسبيته لفظي ولا خفاء ان النزاع اللفظي
مبناه على عدم فهم احد الخصمين مراد الآخر والا فهو مكابرة وتجويز عدم فهم كل من الخصمين اعني الحكماء والمتكلمين مراد الآخر مع ان
الفريقين من القديم الى الان قد بالغوا في كمال البحث بعيد جدا وفي بعض الحواشي ليس مراد المحشي ان النزاع بين الفريقين لفظي كما فهم
بعض الافاضل بل المقصود ان اطلاق الوجود على مبدأ الاثار ومظهر الاحكام متفق عليه بينهم والنزاع في تعيين ما يصدق عليه فالقائل
ببداهته اراد به المعنى المصدري لا مبدأ الاثار زعما والقائل بكسبيته اراد به منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقي للكل وهو مبدأ الاثار
عنده وبامتناعه اراد الوجود الحقيقي الذي هو نفس الواجب لانه مبدأ الاثار في الحقيقة ورد عليه بان حال نفس هذا المفهوم كحال
المعنى المصدري فكما انه ليس قابلا للنزاع كذلك نفس هذا المفهوم الرسمي لا يكون قابلا للنزاع وان اريد مصداق هذا المفهوم كما
علمت فهو لم يثبت الان ما هو حتى يبحث عنه فسبيل النزاع ههنا ليس الا زعم كل واحد مصداق هذا المفهوم غير ما زعم الآخر بدون علم
مراد الآخر ومقصوده هذا يرجع الى النزاع اللفظي الا ان يقال ان هذا النزاع وقع منهم بحسب مؤدى انظارهم من غير النظر الى قول الآخر ونزاع
فيه بل ما فهم كل واحد منهم ما اختاره الآخر فان الكل متفقون على كون الوجود بمعنى مبدأ الاثار ثم تنازعوا في تعيين حقيقته بان حقيقته
التي يترتب عليها الاثار ما هي فبعضهم ذهب الى ما يحكم به بادي الرأي وهو المفهوم المصدري وقال ببداهته وبعضهم تعمق فوجدان مبدأ
الاثار غير هذا المفهوم وهو منشأه فاختار ما يحكم به النظر الدقيق وهو الوجود الحقيقي وقال بكسبيته لحصوله في الممكن بالكسب ومن نظر الى
عدم حصوله بالكسب في الواجب ذهب الى امتناع تصوره فمن هذه الجهة لا يحمل كلام المحشي على النزاع اللفظي بل على وقوع النزاع بحسب
ما يؤدي اليه الانظار واما النزاع في كسبيته وامتناعه ولا شك في كونه نزاعا معنويا لكن الاول يمكن ارجاعه الى النزاع اللفظي كما عرفت
سابقا قوله قال الشيخ في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة اي ذلك الامر بها اي بسبب هذه الحقيقة هو الامر فللمثلث حقيقة بسببها
يكون المثلث مثلثا وكذا للبياض حقيقة بسببها يكون البياض بياضا وهذا الوجود مسمى بالوجود الخاص وهذا الوجود ليس هو
الوجود الاثباتي المسمى بالمعنى المصدري لعدم انحصاره فيه فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة لتصور الانتزاعي منها بديهي ولكنه
ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهية وتصور الحقيقي منها بالكنه اما ممتنع كما في الواجب او الكسبي كما في الممكن وهذا الكلام

تائيد لاطلاق الوجود على المعنيين كما هو الظن فان قلت لا يدل على كون مسمى الوجود منشأ الانتزاع اى بل المفهوم منه ان لفظ
الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث والبياض مثلا قلت دل
كلام الشيخ على ان الوجود يطلق على حقيقة البياض مثلا باعتبار الترتيب فاطلاق الوجود على منشأه لا يلايق اصلا ويؤيده قوله
فان للوجود معان كثيرة ويلق ان غرض المحشي من نقل كلام الشيخ دفع ما تراءى من انحصار الوجود في المعنى المصدري بان الوجود
يطلق على معان كثيرة غير مقصور على المصدري ادلق ان المهية على طبل السبد كافية في صدور الاثار فيكون هو الوجود الحقيقي ومنشأ
الانتزاع الا انه مخالف لما قال المحشي فيما بعد ان المنتزع عنه هو الحقيقة ومنشأ الانتزاع هو الارتباط مع الواجب نفسه قوله ضرورة ان
الكنه اه حاصله ان الامور الانتزاعية حقايقها ليست الا ما يحصل في الذهن عند انتزاع العقل عن المهيات فهي حاصلة بالانتزاع
لا بالكسب فيشارك البديهيات وفي بعض الحواشي اراد بالكنه التصور بكنهه لان الانتزاعيات بسائط ويرد عليه ان الامور الانتزاعية
لها نحو من الثبوت من المنتزع عنه ولا ضرورة قاطعة حاكمة بان تلك الامور بسائط اذ المندرجات تحت المقولات كالاضافة
واشباهها انتزاعيات مع ان المقولة الجنسية لما تحتها لا بد لها من الفصل فتركب منهما مع كونه انتزاعيا فالاولى ما قيل ان المراد بالتصور
بالكنه التصور بكنهه اذ التصور بالكنه مختص بالذاتيات والوجود بديهي قوله والا فكسبي اه اى وان لم يكن جزئيا حقيقيا واحدا لذاته
فتصوره بالكنه كسبي ويرد عليه ان الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون لبعض الممكنات كالتشخص الى رجي عندي تعقله بالكنه قوله لا يخفى
اه هذا دفع ما اورد على قول الشارح فلا يجوز ح ان لا يعرف الا تعريفا لفظيا على مذهب من قال ببداهة الوجود ومن ان الحكم اذ بداهة
التصور عنده بمعنى ان تصوره بالكنه بديهي لا انه بديهي بجميع الوجوه المتصورة اذ لا قائل به في شيء من المفهومات فلا يلزم من بداهته
بالكنه الا عدم احتياجه الى التعريف بالكنه ولا يلزم منه عدم الاحتياج الى التعريف الرسمي بالوجه فلا يلزم ان لا يعرف الا تعريفا لفظيا وحاصل
الدفع ان الشيء اذا كان تصوره بالكنه بديهيا مرتسما في الذهن لا يمكن تعريفه بالرسم اذ لو عرف فاما ان يكون المعرف بالفتح ذلك
الشيء الذي علم بدون امر آخر فيلزم تحصيل الحاصل اذ هو بديهي حاصل غير محتاج الى التعريف واما ان يكون المقصود منه تصوره بوجه آخر فلا يكون
المعرف بالفتح في الحقيقة ذلك الشيء بل يكون المعرف هو الشيء المأخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريفا لا لهذا الشيء من حيث هو فظهر
ان تعريفه على تقرير بداهته لا يكون الا تعريفا لفظيا واورد عليه بوجوه الاول النقض بان هذا البيان يجري في الرسم قبل الكنه بان المعلوم
اما الشيء من حيث هو او مع الوصف والرسم لا يحصل به الاول وعلى الثاني لا يتبع الشيء مع انهم قائلون بان الرسم قبل التحديد والثاني
ان البداهة لا يوجب كونه معلوما بالفعل فلا منافاة في ان يعرف بتعريف غير لفظي ويرد عليه ان الظاهر حصول الوجود لانه من اجلى البديهيات
حتى يعلم احد من البله والصبيان والثالث باختيار حصول ذلك الشيء المعلوم بالكنه بانه يجوز ان يكون المعرف هو الشيء المعلوم بالكنه
ولا يلزم تحصيل الحاصل المستحيل لان هيهنا حصولات بتحصلات لا حصول واحد بتحصيلات متعددة والمستحيل هذا الادراك
وهيهنا اجوبة مذكورة في الحواشي لخوف الاطناب رأيت تركه اولى قوله اورد عليه اه حاصل الايراد ان الوجود اذا كان بديهيا
فلا حاجة الى الاستدلال لانه اذا حصل في الذهن بدون الكسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات بدون لحاظ
امر آخر انه حاصل من دون كسب وهذا هو البداهة فاي حاجة الى الاستدلال عليها فلا يصح قول الشارح وهذه الوجوه اما استدلال
قوله اجيب عنه اه حاصله ان عدم الاحتياج الى الاستدلال في وقت الحصول وكفاية مجرد الالتفات في معرفة حصوله بغير الكسب مسلم لكن لا انه
ذلك اذا امتد الزمان وتطاولت المدة بان يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها وكذا يحصل صورة اخرى حتى اجتمعت
الصور الكثيرة في النفس فالتبس عليها كيفية حصول البعض ولا يعلم بسبب الكثرة وطول المدة كيفية حصوله فاحتاجت في معرفته الى الاستدلال

الاستدلال فيصح كون هذه استدلالات قوله وانت خبير اه حاصله ان تمادي الزمان لا يمنع النفس من معرفة كيفية الحصول اولا بسبب
علمه ببداهة الحصول ونظرية اذ الوجود اذا كان نظريا يكون لصورة بالكنه الذي هو حده كالحيوان الناطق في تحصيل الانسان بان يحصل
اولا في النفس يكون مرآة لحصول الانسان فيعلم مع تغاير بينهما بالتفصيل والاجمال اذ الاول هو الحد والثاني المحدود فاذا وجد في النفس
المفصل مرآة المجمل يعلم ان حصول الصورة بالنظر فيكون نظرية واذا لم يكن بينهما تغاير يعلم انه بالبداهة فيكون بديهيا فبعد تمادي
الزمان يكون المعرفة بطريق الالتفات الى نفس الصورة وان لم يوجد المعرفة بطريق الالتفات الى كيفية الحصول فلا اشتباه اصلا فهذا الكلام
على مذهب المحقق ظاهر اذ مذهبه في التعريفات عدم حصول صورة المحدود في الذهن وانما يحصل صورة الحد فقط ويكون مرآة لملاحظة
المحدود وفي النظريات يحصل صورة الحد فقط وفي البديهيات صورة المحدود نفسه فيعلم الفرق بين النظري والبديهي ولا يشتبه على النفس
واما على مذهب القوم الذين يقولون بحصول صورة المحدود في التعريفات فاين الفرق بحصول الحد فقط في النظري بحصول المحدود في البديهي
وكلاهما في النظري ايضا الا ان يقال الفرق باجتماع الحد والمحدود في الذهن في النظري وبواحد منهما دون الآخر في البديهي فلا اشتباه
على مذهب القوم ايضا قوله فالاولى اه اي الاولى في جواب الايراد المذكور انا لا نسلم ان كل ما يحصل في النفس بلا كسب فهو بديهي اذ
النظري ايضا قد يحصل بغير كسب ولا يلزم كونه بديهيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر فلما لم يستلزم حصوله بغير كسب بداهته اشتبه على
النفس انه بديهي او نظري لاشتراك الحصول بغير الكسب بينهما فلا يعلم الفرق بينهما ما لم يقم دليل فاحتيج الى الاستدلال ووجه اولوية
هذا الجواب دون ما ذكر بقوله اجيب بعدم التوجه الايراد الذي اورد بقوله انت خبير عليه لان الافتقار الى الاستدلال ليس لرفع الاشتباه
الحاصل في الكيفية نفس الحصول بانه بالكسب او بغيره التوجه عليه هذا الايراد بل الافتقار لاثبات بداهة الوجود لان الحصول بغير الكسب
لا يختص بالبديهي لكونه مشتركا بين البديهي والنظري فهذا لا يكفي للفرق ما لم يقم دليل على بداهته فلا بد من دليل فالدليل لاثبات
البداهة لا لرفع الاشتباه في كيفية الحصول ليبقى ان يوجد حصوله لا اشتباه في النظرية والبداهة فان قلت لما كان هذا الجواب سالما عن الايراد
فاللائق ان يقول فالصواب فلم قال فالاولى ولم يقل فالصواب قلت الصواب يقتضي كون الجواب السابق خطأ مع انه يمكن صحته بارجاعه
الى هذا الجواب الاول بان يقال مراده الالتباس الحاصل بين النظري والبديهي بتطاول المدة واشتراكهما في جواز الحصول بغير الكسب
قوله وتحقيق ذلك اه حاصل التحقيق ان النظري عرف بما يتوقف على النظر والبديهي بما لا يتوقف عليه والمراد بالتوقف الترتب
اي ما يكون بعد النظر للاحتياج اليه بمعنى انه لولاه لم يحصل بل يجوز ان يحصل به وبدونه ايضا لان صاحب القوة القدسية الذي يحصل له
المطالب بدون الفكر ولا يتعب النظر بعلم المطالب كلها بالحدس بان المبادي والمطالب معا في ذهنه فلو كان النظري ما لا يحصل بدون
النظر لم يبق النظري الحاصل لصاحب القوة القدسية بالحدس بدون النظر نظريا فعلم ان النظري ما يترتب على النظر والحصول في تعريف
النظري يحتمل الحصول المطلق اي جميع انحائه ومطلق الحصول اي بنحو من الانحاء وفي تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق
لا مطلق لان النظري والبديهي متقابلان فلو كان المراد فيه مطلق الحصول لم يبق التقابل بينهما لان معناه ح ان يكون نحو من انحاء وجوده
يحصل بدون النظر فالذي يكون بعض انحائه بالنظر وبعضه بدون النظر يجتمع فيه النظري والبديهي جميعا والمتقابلان لا يجتمعان فلا يبقى
التقابل فالنظري ما يترتب على النظر وغيره اذ يكفي فيه حصول بعض انحائه وان كان البعض بغيره ولا ينافيه الترتب على غير النظر بخلاف البديهي
اذ لا بد ان لا يترتب نحو من انحائه على النظر فلا يترتب عليه اصلا ويرد عليه ان هذا المعنى مخالف لما اصطلح عليه القوم فتوجيه كلامهم بارادة
هذا المعنى توجيه القائل بما لا يرضى قائله بيان المخالفة ان القوم قسموا العلم الى البديهي والنظري ونفوا بداهة الكل ونظرية الكل لاستلزام

[margin] فاصلان
[margin] ثم

الاول الاستغناء عن الفكر والثاني للدور والتس وعلى تقدير ارادة هذا المعنى لا يلزم الدور والتس على تقدير نظرية الكل اذ التس
لا يلزم الا اذا لم ينتهي سلسلة الاكتساب الى النظريات اذ اجاز حصول بعض الافراد النظري بالبداهة بدون الاحتياج الى شي آخر فينتهي سلسلة
الاكتساب الى هذا النظري فلا يلزم الدور ولا التس نعم لو كان جميع الافراد حصوله بالنظر يلزم ذلك لعدم الانتهاء واما الان فالبعض
بغير النظر هو منتهى سلسلة الاكتساب فما ذكر المحشي لا يكون مراد القوم بل هو اصطلاح جديد فكيف يصلح له كلامهم فاتعلت وان لم يرد
لكن المحشي اخذ من كلامهم فلم يكن من مخترعاته فيجوز اصطلاح به لان القوم عرفوا النظري بما يتوقف حصوله على النظر وليس المراد جميع الافراد
اذ صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بدون النظر فلو كان المراد جميع الافراد يخرج النظري الذي يعلم هذا الصاحب فلا يكون المراد
الا البعض والبديهي مقابل له ولا يكون التقابل الا بارادة الجميع فيه فصار ما ذكره المحشي ماخوذا من كلام القوم صالحا لاصلاح كلامهم قلت
ان القوم قصدوا الجواب عن الايراد بما يعلم صاحب القوة القدسية باختلاف النظرية والبداهة بالاشخاص وصفتين للعلم وتوارد العلمين
فهذا السبيل على ان مرادهم بالحصول مع توقف النظري الحصول المطلق والا فما الحاجة الى ما قصدوا او استدلالهم على ما يتوقف بديهة البعض
يلزم الدور والتس ايضا فيقتضي عدم ارادة هذا المعنى الذي اراده المحشي والا فلا لزوم اصلا كما عرفت انفا قوله لا يليق اه حاصله ان تعريف
البديهي ينتقض بكثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات فانها يمكن ان يحصل بالنظر لا يليق المحسوسات امور جزئية لا يدرك الا بالحواس
لا بالنظر فكيف يليق انها يحصل بالنظر لانا نقول ليس المراد من المحسوسات المفردات بل المراد منها القضايا المحسوسة وهي وان كانت بديهيات
لكنها يمكن حصولها بالنظر ايضا كما بالحس فان قولنا الشمس طالعة مع امكان حصول التصديق به بالعكس اذ لم يحصله احد بل يحصله برؤية الضوء
بدون رؤية الشمس والتدل بالضوء على طلوعها بان الضوء لا يكون الا بطلوعها فيكون حاصلا بالنظر وكذا حال الحدسيات فانها قبل العلم
بالقرائن التي لا يكون سنوح المبادي الا بعدم العلم بها يكون حاصلة بالنظر فالاعتراض باعتبار العلم التصديقي لا باعتبار التصور الاحساسي
الجزئي لان حصوله بالنظر ليس بممكن اذ الجزئي لا يجري فيه الكسب والاكتساب كما تقرر في موضعه قوله لانا نقول اه هذا الجواب باعتبار القضايا
يدل على ان الاعتراض ايضا لا يكون الا باعتبارها فحاصله ان القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة احدى الحواس كالمحسوسات والتي يحكم فيها
بواسطة مشاهدة القرائن كالحدسيات لا يحصل بالنظر اذ الحكم الذي يحصل بالحيثيتين المذكورتين لا يمكن حصوله بالنظر فلا انتقاض قال في الحاشية
العلم الاحساسي مثلا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمعونة الحس ولا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البديهيات
المحسوسات من حيث انها محسوسات والحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى هذا واضح لا حاجة الى توضيحه ويرد عليه انا لا نسلم هذا الا اذا كان
البداهة والنظرية صفتين للعلم وليس كذلك عند المحشي واما اذا كان المراد المعلوم فلا شك ان المعلوم الذي يحصل بالحس هو الذي يحصل بالنظر
وان لم يحصل من هذه الحيثية بالنظر لكنه واحد فيهما فافهم قوله ولهذا اه اي لما فسر المحشي النظري والبديهي بما ترتب عليه اصلا فورا اشتهر
بين المتاخرين يعني المشهورين المتاخرين ان البداهة والنظرية صفتان للعلم ويختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فما حصل
بالنظر لشخص لا يمكن حصوله المطلق بالنظر اليه الا به واذا حصل لشخص آخر بالحدس فهو بديهي بالنظر اليه حصوله فقد اختلف بالنظر الى
الاشخاص بالبداهة والنظرية وكذلك بالنظر الى شخص في وقتين فالنظري نظري والبديهي بديهي وليس الحصول بالجملة بما يعني بالذات وعند
المحشي لما كانا صفتين للمعلوم فقال المشهور ما قال او يرد ورد عدم التاويل فبينه في الحاشية بقوله يمكن بيان التاويل انه يجوز ان يكون
المحسوسات والحدسيات بديهيتين ونظريتين في وقتين لانها قبل حصولهما بالحواس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان نظريتين
وبعد حصولهما بالحواس ومشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بديهيتين انتهى ولا يرد عليه ان هذا الجواب يقتضي اختلاف

اختلاف البديهة والنظرية بالاشخاص والاوقات ولا ينظر مردودية وماوليته لان المشار اليه بهذا ما ذكرنا سابقا وهو التفسير
والتوجيه لا الجواب ويرد عليه ان القوم ما فسروا البديهة والنظرية بما فسره المحشي وفسروها بما يختلف باختلاف الاشخاص ولا حاجة
الى التاويل اذ الكل مصطلح باصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح ولا يرجح احدهما الى الآخر ولا دليل على عدم موافقة التفسيرين ان
القوم قسموا العلم الى البديهي والنظري وقالوا العدم بديهة الكل والنظرية والا يلزم الاستغناء عن الفكر على الاول والدور والتسلسل على الثاني
فلو كان معنى النظري ما قال المحشي ما يمكن نحو من انحاء حصوله بالنظر لا يلزم الدور والتسلسل لانتهائه الى طريق بديهي غير حاصل بالنظر كما عرفت فلا دليل
اصطلاح آخر لا اصطلاح كلامه كما ترى ووجه المردودية ما قيل ان النظري ما يتوقف او يترتب نحو من حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف
او لا يترتب نحو من انحاء حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل احد واما البديهي ما لم يحصل لاحد بالنظر فلم تختلف
البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ويرد عليه ما مر من اختلاف الاصطلاحين فافهم وقيل في وجه التامل انه لما حصل معلق
واحد بالنظر والحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فاسم البديهي وحمل ما قال
المحشي في الحاشية على هذا المعنى لا يخفى عليك ان هذا الحمل بعيد لان الحاشية يدل على انهما يكونان نظريين قبل حصولهما بالحواس والحدس لكن بديهيين
بعد حصولهما بهما ولا يدل على كون اطلاق احدهما حقيقة والآخر مجازا وليس المشار اليه بهذا الا هذا الجواب فيلزم عدم التاويل بل المشار اليه
التوجيه كما عرفت والحاصل الحصول بالنظر ليس من لوازم الذات مطلقا بل بحسب كونها حاصلة بغير الحدس واذا اخذت من هذه الحيثية فالمكان
الحصول بالحدس الذي هو مقابل له يوجد فيه ايضا حيثية كونه بغير النظر فيكون بين لوازمهما فافهم قوله المقيد على وجهين اه المقيد يقول على امر
اوجه الاول ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه ويقال له الفرد عندهم وقد يقيد ويقال له الفرد الاعتباري وهو ليس بموجود لعدم احد جزئيه وهو
التقييد في الخارج لاعتباريته فهو مركب اعتباري غير موجود في الخارج اذ اعتبارية الجزء وعدم وجوده في ذلك الظرف تستلزم اعتبارية الكل
وعدم وجوده في ذلك الظرف لا يقال ان الاجزاء الذهنية للموجود الخارجي غير موجود في الخارج مع كونه موجودا فيه لانا نقول هذا انما يتم على مذهب
من يقول بالتركيب التحليلي لا مطلقا والكلام في الاجزاء الخارجية التفصيلية اذ المطلق والتقييد جزءان خارجيان للفرد وليسا محمولين
عليه فاعتبارية الاجزاء الخارجية تستلزم اعتبارية الكل وقد يطلق الفرد ويراد به مطلق الاخص من الشيء فهو شامل للفرد والحصة والشخص
وبهذا المعنى يقع في المحصورة ان الحكم على الافراد وقد يطلق الفرد على الشخص ايضا والثاني ما يكون التقييد والقيد خارجين عنه والثالث ما يكون التقييد
في الملحوظ داخلا فقط دون الملحوظ فالشخص معروض للتشخص والقيد في الثاني فقط من دون ان يوجد جزء من الملحوظ فان قلت ان الشخص غير الطبيعة
الكلية لاختلاف احكامهما واذا كان الشخص عبارة عما لم يكن القيد والتقييد داخلين فيه فلا يبقى الا الطبيعة الكلية فما الفرق بينهما قلت
الطبيعة الكلية هي ما يكون من حيث هي مع قطع النظر عن التشخصات وعروضها واذا لوحظ معها وبلا دخل فيها عروضها لها فهي من حيث
المعروضية يسمى شخصا فالفرق بينهما اعتباري لا يقال اذا كان الفرق اعتباريا فصار الشخص اعتباريا غير موجود في الخارج مع انكم تقولون ان
الاشخاص موجودة في الخارج لانا نقول ان الشخص عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص فهذا امر حقيقي موجود في الخارج وذات الشخص ليست
مغايرة للماهية بل هما متحدان والتقييد ليس جزءا للشخص كما هو جزء للفرد فيلزم اعتباريته والفرق الاعتباري بينهما لتغاير الاحكام لا لان
يجعل ذلك جزء اسمه وهذا المعنى على مذهب من لا يقول بجزئية التشخص للشخص واما من قال بجزئيته فالشخص عنده عبارة عما يكون القيد
والتقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة فالتقييد في الحصة لا يعتبر الا من حيث انه آلة تمييز المطلق والمقيد خارج فالحصة اخص
المطلق المضاف بما هو مضاف فالمطلق تمام ماهية الحصة والدليل ان المطلق بالقياس الى الحصص نوع حقيقي وحمله عليها صحيح ولا منع اعتبار
الاضافة عن الحمل لان الملتفت اليه قصدا وبالذات بالحصة هو المضاف واما المضاف اليه فهو خارج وليس جزءا لها ليمتنع الحمل ويرد عليه ان

جزئية التقييد للحصة اما بحسب الذهن او بحسب الخارج فان كان الاول يلزم حمل التقييد على الحصة اذ الاجزاء الذهنية هي الاجزاء المحمولة
مع انه ليس بمحمول عليها ويلزم ان لا يكون المطلق نوعا بالنسبة اليها اذ التقييد ح انما يكون بمنزلة الفصل لانه مخصص ومميز والمطلق بمنزلة
الجنس فيكون مركبا فكيف يكون مهيتها النوعية هي المطلق الذي لا تركيب فيه وان كان الثاني لزم ان لا يكون الكلي محمولا على حصصه لانه
يكون للحصة جزءان خارجيان المطلق والتقييد والجزء الخارجي ليس بمحمول على كله فلا يكون المطلق محمولا لا يق انا نختار الشق الثاني ونقول
ان الجزء الواقعي الخارجي لا يكون محمولا واما الجزء التعبيري فيجوز ان يكون محمولا وجزئية التقييد للحصة انما هي بحسب التعبير والملاحظة
فهو جزء تعبيري انما يكون محمولا عليه فالمطلق ايضا يكون كذلك لانا نقول هذا يرفع الفرق بينه وبين الشخص فان القيد والتقييد والكل خارجان حينئذ
عنه لكنهما ان بحسب التعبير والملاحظة يتمشى الفرق بينه وبين الكلي الطبيعي والمحشي قال ما الفرق بين الحصة والشخص فعلم ان التقييد داخل في الحصة دون
الشخص وفي الرابع ما يكون القيد والتقييد كلاهما خارجا عنه ولم يسم هذا باسم قوله وكذا المطلق اه اي مثل المقيد يتصور المطلق ايضا
على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق بان يلاحظ من حيث انه مطلق لا بان يكون الاطلاق قيدا داخلا في المعنون فيلزم كونه مقيدا
وبالتقييد الاطلاق بل في العنوان فقط فيتحقق لهذا المطلق الطبيعة المطلقة فهي مجردة عن المشخصات سوى المنوعات وتحققه في الذهن بالانتزاع
تتحقق فرد ما بالخصوصية وينتفي بانتفاء جميع الافراد اذ انتفاؤها جميع الافراد اذ انتفاؤها انما يكون اذا انتفى الانتزاع فما دام فرد من الافراد
باقيا يكون منتزعا عنه فلا ينتفي الكلي واما اذا انتفى جميع الافراد ولا يوجد شيء منها اصلا فحينئذ فات الانتزاع فانتفى الكلي لفواته فاندفع ما قيل انه
اذا تحقق يتحقق فرد وينتفي بانتفائه ايضا لان انتفاء سلب التحقق نعم انتفاؤه في هذا الفرد مسلم واما انتفاء المطلق فغير مسلم والثاني الطبيعة
من حيث هي هي بانه نفس الشيء ولا يلاحظ سوى الهية ويق له مطلق الطبيعة فهو يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه اذ هو متحد مع الافراد ذاتا
ووجودا في الحال لكنها وهو موضوع المهملة القدمائية ويصح اسناد احكام الافراد اليه بخلاف الاول للحاظ الاطلاق فيه قوله والمراد بالمقيد و
المطلق اه يعني ان المراد بقول الشارح ان المطلق جزء المقيد بالضرورة الحصة ومطلق الطبيعة فصار المعنى ان مطلق الطبيعة جزء للحصة بالضرورة
فالحصة كل والمطلق جزؤه والدليل على كونهما مرادين دون الفرد والطبيعة المطلقة ان اعتبار التقييد يكفي لتخصيص الوجودات الخاصة
ذهنا وخارجا ولا حاجة الى اعتبار القيد بعد التقييد فلذا اعتبر الحصة ولا يعتبر الفرد واذا كان الحصة معتبرة فالمعتبر في الحصص انما هو نفس الطبيعة من
حيث هي هي اذ هي المقيدة دون الطبيعة التي يلاحظ فيها الاطلاق اذ الاطلاق ينافي التقييد فلذا اعتبر مطلق الطبيعة دون الطبيعة
المطلقة ومطلق الطبيعة محمولة على الحصص ولا يمنع الاضافة فيها عن الحمل كما عرفت قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين وكذا المطلق
على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا الشخص مكتنف بعوارض خارجية ثم العقل يفرز من التحليل ينتزع
عنه الوجود فيجعله تارة مقيدا بالاضافة الى المهية الموجودة على الوجهين تسمية حصة وفردا ويلاحظ تارة مطلقا على الوجهين لا يذهب عليك
ان كلام المحشي يدل على عدم وجود المقيد والمطلق بكلا الوجهين فهو في حيز الخفاء اذ كان التقييد جزءا في اللحاظ لا بحسب اعتباره
الملحوظ ولا يصح قولهم ان الكلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي الا اذا كان التقييد في اللحاظ فقط واما على المشهور فلا في المقيد باعتبار
جزئية التقييد نظرا الى الواقع وكذا في المطلق بالمعنى الاول على زعم المحشي واما في المطلق بالمعنى الثاني فلا يصح عند القائل بوجود
الكلي الطبيعي الا ان يق الكلام مبني على ما هو المشهور من نفي وجود الكلي في الخارج قوله لا يق اه هذا اعتراض على قول المص وهو اي عدم وجود
متصور بالبداهة فاعلم ان التصور عبارة عن حصول الصورة فهو مختص بالعلم الحصولي ولا يوجد في غيره وكذا البداهة لا يوجد في غير الحصولي
لان بينها وبين الكسبي اما تقابل التضاد او عدم الملكة ولا بد فيهما من صلاحية المحل عند وجود احدهما للاخر والكسب لا يوجد
في غير الحصولي لكونه عبارة عن الحصول بالكسب فالبداهة ايضا لا يوجد في غيره فهو مختص به فالتصور والبداهة اذا كانا مختصين بالحصولي

بالحصول او علم النفس لوجودها علم حضوري لما ثبت عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها ليس بحصول الصورة فعلم النفس بوجودها
الذي هو صفة من صفاتها لا يكون بحصول الصورة كما عرفت فكيف يصح قول المص ان وجودي متصور بالبداهة قوله لانا نقول اه هذا
جواب الاعتراض المذكور بتسليم الاختصاص وتخصيص الصفات حاصله ان الوجود امر انتزاعي وعلم الانتزاعي لا يكون الا بحصول
صورته في النفس فعلم النفس بالوجود يكون بحصول صورته فيها فصار متصورا وحصوليا بهذا وان كان صفة من صفات النفس
لكن علم الصفات مطلقا ليس بعلم حضوري ليلزم خلاف ما تقرر بل العلم بالصفات العينية للنفس علم حضوري والوجود ليس
من الصفات العينية لكونه انتزاعية فلا يكون علمه علما حضوريا فصح قوله بكونه متصورا بالبداهة وما اجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد بالبداهة ما يحصل بلا كسب ونظر وهذا المعنى موجود في العلم الحضوري ايضا وحينئذ ما من اقسام العلم الحصولي انما هو اصطلاح
المنطقيين بناء على ان نظرهم في الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا حصوليا فلا يخلو عن تكلف فتفكر قوله ثم لا يخفى اه هذا ايراد
على ما بينه الشارح بقوله وجزء المتصور بالبداهة بديهي حاصله ان التصور على نحوين تصور بالكنه وتصور بكنهه وفرق بينهما بان تصور كنه الشيء
تمثيله بنفسه في الذهن من غير ان يكون مرآة لتصور غيره سواء كان على وجه التفصيل والتصور بالكنه بخلافه فجزء التصور بهذا التصور بالبداهة
لا يلزم ان يكون متصورا لجواز تصوره بالاجمال فلا يتصور الاجزاء فيه فضلا عن ان يكون الجزء بديهيا لان البداهة فرع تصوره فما لم يتصور
لا يكون متصفا بالبداهة فلا يصح قول المص جزء المتصور بالبداهة بديهي مطلقا فالحق ان الجزء الذهني يتحد مع الكل فاذا حصل الكل في الذهن
حصل الجزء ايضا فصح قول المص جزء المتصور متصور ولعل هذا مراد ما قال المحشي لانا نقول ليس مراد المحشي عدم حصول الجزء في الكل مطلقا بل عدم
حصوله من حيث انه حقيقة مغاير لحقيقة الكل لان الكلام في بداهة الوجود المطلق وهو يقتضي تصوره من حيث المغايرة لان الوجود الذي
هو في ضمن الكل ليس بوجود مطلق فافهم فان قلت هذا على وجه الاجمال مسلم واما على وجه التفصيل فالاجزاء متصورة لا محالة والمحشي رد تصورها
على التقديرين قلت المراد بالتفصيل تفصيل المركب لا تفصيل الاجزاء الحدية وبالاجمال اجمال ذلك المركب المحدود فلا يلزم المحذور قوله
فالاولى اه حاصله انه لو قال الشارح مقام جزء المتصور بالبداهة بديهي ان وجودي مقيد واذا كان المقيد بديهيا فالمطلق بديهي لكان اولى
لعدم ورود الايراد عليه قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجي لمفهوم المقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق محال لا يتصور وانما
قال الاولى لانه يمكن حمل كلامه عليه انتهى يعني قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن ارجاع كلام الشارح الى هذا ايضا بان يكون مراده
ان المطلق جزء للمقيد جزءا خارجيا واذا تصور المقيد بكنهه لا بد ان تصور المطلق ايضا اذ المقيد لا يتصور بدون المطلق فبداهته
يستلزم بداهة المطلق ويرد عليه ان المقيد بكنهه ليس ببديهي وانما يكون بديهيا اذا كان المطلق والتقييد كلاهما متصورين بكنههما وبديهيين
وهذا ايضا والتركيب الخارجي لا يستلزم بداهتهما بكنههما فان قلت ان الجزء الخارجي ما لا يكون محمولا على الكل والمطلق محمول على المقيد
فكيف يكون جزءا خارجيا لمن[?] ان المحشي عده منه قلت المراد انه بمنزلة الجزء الخارجي لانه جزء خارجي حقيقة او يق المراد بالجزء الخارجي
الجزء المتقدم الذي اورد الملاحظة قصدا وهذا المعنى وان كان على خلاف ما هو المشهور في تعريفه وعلى سبيل التجوز لكن تصحيح الكلام لا بأس
بتجويزه قوله وما قيل اه حاصل قول القائل ان التصور بكنه الشيء لا بد فيه تصور اجزائه الاولية لو احد جميع المقو ما تنتهي التحديد اجمالا لان
الاجزاء الاولية مشتملة على الاجزاء الثانوية والثالثية بالتي بالغ فيكفي احدها فقط او من تصور اجزائه بالغة ما بلغت لو احد جميع المقو
تفصيل فجزء المتصور بكنهه بالبداهة يكون متصورا البتة فاندفع الاعتراض بقوله لا يخفى قوله ساقط اه يعني ان هذا القول ساقط عن
درجة الاعتبار لان حصول الشيء بكنهه عبارة عن تمثله بنفسه سواء كان التصور بسيطا او ذا اجزاء فحينئذ حصول الشيء بكنهه بدون اعتبار
الاجزاء الذهني او لان كنه الشيء اذا كان حاصلا على سبيل الاجمال لا يكون اجزاؤه الاولية حاصلة على سبيل الامتياز الذي انعقد
الكلام فيه فضلا عن الثانوية وما بعدها فالقول بانه لا بد فيه من تصور الاجزاء القريبة او جميعها باطل لا ينفع ايضا قوله الا ترى اه هذا

التفصيل

بكنهه

تأييد لما هو المطلوب من ان حصول كنه الشيء لا يستلزم حصول اجزائه لان تصور الوجه في تصور الشيء الذي يتصور فيه عوارضه ويجعل مرآة
لملاحظة الشيء تصور الكنه الوجه ولا يتصور بالكنه اي بالاجزاء او بالوجه اي العارض بحيث يجعلان مرآة لملاحظة ذلك المعلوم والاشكال
المتقدم بالوجه مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالوجه في قصد واحد وتصور واحد لان الوجه في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات
لحصوله في الذهن بالذات ومقصود بالوجه اذ يقصد به حصول ذي الوجه وانما هو مرآة له فاذا كان معلوما بالذات ومقصودا بالوجه
فلو كان متصورا بالكنه او بالوجه فيكون المعلوم بالذات في هذا التصور اجزاء الوجه او وجهه دون ذو الوجه فيهما يكون ذلك الوجه
دون ما هو وجه له وقد كان هذا الوجه معلوما بالذات ومقصودا بالوجه فيلزم كون المقصود بالوجه وهو الوجه في تصور الشيء بالوجه
مقصودا بالذات عند تصور ذلك الوجه بالوجه والمعلوم بالذات وهو الوجه معلوما بالوجه اذا كان متصورا بالوجه في قصد واحد وتصور
واحد وهو تصور الشيء بالوجه وبهذا البيان ظهر ان تصور الوجه وتصور الشيء بالوجه انما هو بكنهه وهو متمثل بنفسه من غير تصور اجزائه [illegible]
لا يخفى ان التأييد غير تام لان من يقول بتصور الاجزاء في صورة تصور الشيء بكنهه لا يجعلها مرآة لملاحظة ذلك الشيء ليلزم المحذور
بل نقول ان الاجزاء متصورة وليست آلة للملاحظة فلا يلزم المحذور لانا نقول المراد ان الوجه لو لم يكن متصورا بالكنه ومتمثلا بنفسه
او لا يلزم المحذور بان يتصور بالاجزاء والاجزاء لا بد ان يكون مرآة له في هذا العلم اذ لو لم يكن كذلك لم يلتفت منها الى الوجه فكيف يكون
هو مرآة لذي الوجه لان الشيء ما لم يلاحظ اولا لا يكون مرآة لملاحظة الغير واذا صارت اجزاء الوجه مرآة له يكون علمه بالكنه
فيلزم المحذور المذكور وتم التأييد على هذا التقدير فان قلت ان المحذور لا يلزم الا اذا كان في قصد واحد وتصور واحد وههنا ليس
كذلك لان الوجه معلوم بالذات بالنسبة الى ذي الوجه وبالوجه بالنسبة الى وجهه وهو ليس بباطل فلا يلزم المحذور قلت مدار هذا
الكلام على مذهب المحشي في علم الشيء بالكنه وبالوجه وهو ان الحاصل فيهما بالذات هو الكنه والوجه وذو الكنه وذو الوجه حاصلان بالوجه
فلو كان الكنه والوجه متصورين بالكنه وبالوجه في هذا التصور لكانا حاصلين بالوجه في ذلك التصور وفي قصد ذلك المحذور اذ في
التوليفات على مذهبه تصور واحد وهو للمعرف بالذات وللمعرف بالوجه والقصد على عكس ذلك واما على مذهب الجمهور فلا يلزم كون
المعلوم بالذات معلوما بالوجه اذ عندهم صورة المعرف وسيلة لحصول صورة المعرف في الذهن وكلاهما حاصلان في الذهن بالذات
فالوجه كما كان حاصلا بالذات عند تصور الشيء بالوجه كذلك حاصل عند تصور ذلك بالوجه ولا يلزم اجتماع النقيضين وهو الحصول
وعدمه كما يلزم على مذهب المحشي فافهم قوله وبه يعرف الفرق اه اي بما قررنا ظهر الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء بان الشيء
في الاول حاصل في الذهن بالوجه وفي الثاني بالذات توضيح الكلام ان العلم على اربعة انحاء الاول علم الشيء بالكنه وهو ان يحصل
حد الشيء في الذهن ويجعل مرآة لملاحظة ذلك الشيء فالمرآة والمرئي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والمرئي غير حاصل
فيه وانما الحاصل فيه المرآة وبه يلتفت الى المرئي والثاني العلم بكنهه وهو ان يحصل نفس الشيء من دون ان يجعل مرآة لملاحظة الشيء
الآخر فان كان هذا المعلوم امرا مفصلا كالحيوان الناطق يحصل صورته المفصلة وان كان مجملا كالانسان يحصل صورته الاجمالية فالفرق
بينهما ان الشيء ينكشف في الثاني اتم مما ما لحصوله بنفسه في الذهن بخلاف الاول فان الحاصل فيه انما هو تفصيل الشيء وينكشف هذا
التفصيل للنفس ذلك الشيء الذي هو الاجمال وان كان ملتفتا اليه فالحاصل في الذهن بالذات هو الكنه دون الشيء والانكشاف
على عكس الحصول فالفرق بينهما ليس الا بالاجمال والتفصيل ففيهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار والثالث العلم بالوجه وهو ان
يكون الحاصل في الذهن وجه الشيء بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء كالضاحك بالنسبة الى الانسان اذا حصل في الذهن وجعل
مرآة لملاحظة الانسان والفرق بين هذا وبين الاولين بان التغاير فيه مسلم وبالاعتبار لان الوجه والشيء متغايران بالذات
والكنه والشيء متحدان بالذات وكذا بينه وبين علم الشيء بكنهه تغاير بالذات لان مغاير المتحد مع الشيء مغاير بالضرورة والرابع

ذلك

والرابع العلم بوجه الشيء وهو ان يتصور الوجه ولا يجعل مرآة لملاحظة ذي الوجه وهذا متحد مع الثالث والفرق ليس الا بالاعتبار
ومغاير للاولين مغايرة بالذات والحقيقة قال استاد الاستاد كمال الملة والدين قدس سره ان كون العلم بوجه الشيء نحوا من
العلم على حدة مشكل لان هذا العلم اما علم لذي الوجه او علم لنفس هذا الوجه دونه فان كان الاول يلزم انكشاف الشيء بالوجه فصار
علما بالوجه وان كان الثاني فنفس الوجه هو كنهه فصار علما بكنهه لا نحوا على حدة فانقيل ان الوجه وان كان مغايرا لذي الوجه لكنه
متحد معه ايضا من وجه فيكون الانكشاف فيه من حيث هذا الاتحاد وقلت حينئذ الاتحاد ملحوظة ام لا على الاول صار مرآة لملاحظة ذي الوجه
وهذا هو العلم بالوجه فلا يكون غيره وعلى الثاني لا وجه للانكشاف فيه لا يقال ان الشيء متحد مع الوجه في نفس الامر وان لم يلاحظ الاتحاد
فهذا الاتحاد والنفس الامري يكفي للعلم لانا نقول الاتحاد النفس الامري لا يكفي للعلم فالم يعلم هذه العلاقة واذا علم صار مرآة
وان كان من غير قصد وجعل فافهم وتدبر ليظهر ان لا علم في الحقيقة اه يعني مما قررنا ليظهر لك ان العلم الحقيقي هو العلم بكنه الشيء لا غيره
اذ مدار العلم هو حصول الشيء في الذهن وهو انما يتحقق في العلم بكنه الشيء واما العلوم الثلثة فليس فيها حصول بالذات اما الاخيرين
فظاهر فيهما ان الشيء ليس بحاصل لتغاير الوجه بعد اما الاول ففيه وان كان حصول الشيء من حيث الاتحاد لكنه مغاير له بالاعتبار فلا حصول
للشيء بهذا العلم ايضا فافهم وصدر العلة يحتاج لاصفا القلب قوله حمل الدليل اه هذا اشارة الى تزييف الوجهين اللذين وقعا
في كلام الشارح لتوجيه كلام المص الاول ان ظاهر كلام المص يقتضي حمل لفظ الدليل المذكور في قوله لا بد من الانتهاء الى دليل على الموصل
التصوري اذ الكلام هو واقع في اكتساب التصور والدليل يستعمل عندهم في الموصل التصديقي حقيقة فلا بد لصحة هذا الكلام من توجيه
فوجه الشارح بان المراد بالدليل الطريق الموصل المطلق المتحقق ههنا في ضمن الموصل الى التصور بناء على ان المط بداهة تصور الوجه لكنهه
والثاني ان ظ كلام المص في المنزل الثاني ولا دليل على سالبتين تقتضي قضيتين سالبتين وهذا لا يكون الا في اكتساب التصديقات
والكلام في التصورات فلا بد من التوجيه لهذا الكلام ايضا فوجه الشارح بقوله فان اراد التنظير يعني كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف
عن مفهومين سالبين فحاصل قول المحشي تزييف هذين الوجهين بانه ان حمل الدليل على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد
لان ذكر الخاص وارادة العام من حيث انه متحقق في ضمن خاص اخر بعيد وان استعمل بحسب التجوز في الموصل المطلق ومع ذلك لا ينطبق ما ذكره
المص في الجواب من قوله فلما يستدل لصدق المقدمتين لا لوجودهما لانه يدل على ان مراد المص بالدليل الموصل الى التصديق اذ الصدق
والكذب انما يتصور في القضايا والمقدمة تطلق على ما يكون جزء قياس وحجة لا ما جعل جزء المفردات فاذا دل هذا الجواب على
الموصل الى التصديق فكيف ينطبق على ارادة الموصل التصوري قوله الا بالتكلف اه يعني اذا تكلف بان يقال ان هذا القول من المص
ليس على ظاهره بل على وجه التنظير والمراد انا لما نتوصل لصدق المقدمتين لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف
لا بالعلم بوجودها الى المعرف والمقدمة اي ان حمل الدليل على الموصل المطلق كما حمل قول المص ولا دليل من سالبتين على حمل التنظير
فهذا اشارة الى تزييف الوجه الثاني الذي وقع في كلام الشارح لتوجيه كلام المص كما علمت انفا ووجه كون هذا الحمل ابعد من الاول
ان ارادة العام من لفظ الخاص وقع في محاوراتهم باقامة القرائن والبعد انما هو بارادة العام من حيث انه متحقق في خاص اخر كما مر بين
مدلول اللفظ واما الموصل الى التصور فهو مخالف للموصل الى التصديق في الاحكام واللوازم فاجراء الكلام في الموصل الى التصديق
وقياس الموصل الى التصور عليه بدون ذكر ما يدل على مشاركتهما في الامر المطلق مع مخالفتهما في الاحكام بعيد غاية البعد عن الفهم
ولا تنظير لخفوتها في محاوراتهم شكت هذا الفن الخاص عام وان كان على سبيل المجاز لكنه شايع كثيرة وبعده انما هو بحمله على العام المتحقق

ظاهره

في ضمن خاص اخر فافهم قوله ولا تحمل التصور على التصور المطلق اه هذا اشارة الى تزييف حمل بعض الناظرين وهو ميرزا جان التصور
الواقع في قول المص وهو متصور بالبداهة على التصور المتحقق في ضمن التصديق بقوله انا موجود وحاصل ما قال الاقول ان المص ادعى ان وجودي
متصور بالبداهة على ان المراد منه التصور المتحقق في ضمن التصديق بقوله انا موجود كقيام زيد من حيث الاضافة مضمون قضية زيد قائم
فيصح من هذه الحيثية ان يتعلق به العلم التصديقي فلا محذور في ذكر الدليل ولا حاجة الى التكلف المذكور وحصول التزييف
ان قول بعض الناظرين وتوجيه الشمس ذوي الاقدام من غير فرق بينهما دليل كون وجه اذ المتبادر من لفظ التصور اذا اطلق
لا غير القضية لفظ كما وقع ههنا التصور المقابل للتصديق لا ما يتحقق في ضمنه فتامل قوله ويابى عنه قوله في الجواب بانا لا نم اه يعني ما قال
في الجواب انا لا نم ان وجودي حقيقة يكون متصورة بالبداهة آب عن هذا الحمل فان كلامه يدل على صراحة على ان المراد منه دعوى
البداهة تصور الوجود الخاص دون تصديقه فكيف يحمل عليه قوله وتطبيقه عليه اه يعني تطبيق الجواب على حمل التصور على التصور المطلق
المتحقق في ضمن التصديق تكلف بان يتكلف ويقال معناه انا لا نم ان تصور الوجود المتحقق في ضمن ذلك التصديق يكون بديهيا
ووجه التكلف هو حذف المضاف عن قوله وجودي بان يراد منه ان جزء وجودي متصور ويحمل قوله وجودي على ان انا موجود ليطابق
الجواب ولا شك في كونه تكلفا قوله فالاولى في توجيهه اه حاصل التوجيه ان المقصود بداهة تصور مطلق الوجود بداهة تصور وجود
خارجي لا بداهة تصوره بداهة الصفة التي هو جزء كما قال بعض الناظرين ويحمل التنزل في قوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يثبت لا الى
كسبه وجودي في المستلزم لكسبية التصديق بانا موجود على زعم المستدل يعني المستدل زعم ان كسبه وجودي يستلزم لكسبية التصديق
بانا موجود بناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى المتكلم مضمون هذا التصديق فكانه قال ان وجودي بديهي ولو تنزلنا عن بداهته وقلنا
بكسبه والقول بكسبه هو القول بكسبية التصديق بانا موجود فكانا قلنا بكسبية التصديق وهو يحصل من الدليل ولا بد من الانتهاء الى دليل
موصل الى ذلك التصديق المستلزم لتصور مطلق الوجود المنسوب الى المتكلم لا التصور وجودي وهو المراد بقوله الخ فلا بد من
الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده ثبوت وجودي ويكون وجود ذلك الدليل بديهيا والا يلزم التسلسل فاذا صار بديهيا يلزم منه ثبوت
بداهة الوجود الخاص وهو بداهة وجود الدليل فيستلزم لبداهة مطلق الوجود الذي هو جزء منه فلا باس بذكر الدليل ح ويكون
على معناه لانه موصل الى التصديق ولا يحمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق كما حمله ميرزا جان بل هو على معناه
المقابل للتصديق وثبوته بالدليل لو اسلم ثبوت التصديق به واستلزامه له لا لكونه في ضمنه وتعلق العلم التصديقي به وثبوته بالدليل
من هذه الجهة كما هو زعمهم وعبارات الاجوبة غير آبية عنه كما يابى عن الاول ووجه كون هذا التوجيه اولى خلوه عن التكلفات ان نفي
المذكورة والتوجيه السابق الى صحيح ولو بالتكلف ولذا لم يقل فالصواب قوله لكن قوله اه اي في قول الامام الرازي علم الانسان بانه علمه
لوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده اشكال لان المحمول في انا موجود وهو الموجود المطلق والوجود ليس بجزء للوجود فلا
بينه وبين قوله والموجود جزء من موجودي اذ المراد بوجود نفسه حصة الوجود قوله انا موجود المحمول فيه الموجود المطلق دون الخاص
الذي يكون المطلق جزء منه فالاشكال بذكر الدليل وارادة معناه الحقيقي والكل مندفع بهذا التاويل لكن في المقدمة الثانية
التي ذكرها الامام بقوله والمطلق جزء من وجودي اشكالا لما عرفت لا بد ان الموجود عبارة عما له الوجود فيكون الوجود داخلا فلا
فيه لانا نقول لا يتم على مذهب المحقق اذ عنده ليس الذات والصفة والنسبة او الاثنين داخلين في المشتق بل هو عبارة عن مفهوم
انتزاعي اجمالي بسيط ليس شيء منها داخلا فيه بل الصفة منشأ لانتزاع هذا المفهوم على انه لو اول بهذا التاويل يلزم الاستدلال

الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة التصور فيصير هذا الدليل من الاستدلال لاثبات بداهة التصديق على بداهة التصو
ر كما لا يخفى فلم يبق الفرق بين الاستدلالين ويكون احدهما مستدركا فلا بد من عدم التاويل ههنا ليكون استدلالا ببداهة
تصور الكل على بداهة تصور الجزء قوله فيه نظر اه اي في قول الشارح لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على مقدمة موجبة ليكون
العلم بوجود محمولها للموضوع بها بديهيا نظر لان الكلام في وجود الشئ بنفسه والمتبادر من قول المص قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع
هو الوجود الرابطي وهو وجود الشئ لغيره وليس الكلام فيه وهو قيل انهما متحدان لا بل انهما متغايران بحسب الحقيقة لان
وجود الشئ بنفسه مستقل بالمفهومية لا يحتاج في فهمه الى شئ آخر وهو الوجود الرابطي غير مستقل لا يفهم الا بين الشيئين وايضا
بينهما فرق بان الاول يتعلق التصور والثاني يتعلق التصديق فلا يكون احدهما عين الآخر قوله وجوابه اه اي جواب النظر
ان وجود الشئ للشئ ليس منحصرا في الوجود الغير المستقل بل له معنيان الاول وجوده في نفس الامر بان يكون حالا في
غيره ومحمولا عليه ومستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض فان وجودها في نفسها هو وجودها لمحالها وهذا الوجود مستقل بالمفهومية
والثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول ولا يكون مستقلا بالمفهومية كوجود النسبة والمتبادر منه بل
المراد من قول المص بوجود المص بوجود المحمول للموضوع هو الوجود بالمعنى الاول فانه كما يطلق على الرابطي كذلك يطلق على الوجود
بالمعنى الاول المقابل للعدم وما ذكر في الجواب من ان الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع مع ان الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول وهو ما يدل على ان المراد ههنا بالوجود المعنى الاول كيف يمنع الوجود بالمعنى الثاني في الموجبة
اذ كل قضية موجبة لا بد فيها من وجود نسبة بين موضوعها ومحمولها وعليها مدارها فان قلت ان وجود الاعراض اذا لم يكن بدون
محالها ويحتاج في وجودها اليها فكيف يكون مستقلا قلت هي في نفسه مستقل لكن بحسب خصوصية طبيعته وهو الشئ القائم يكون
منتسبا الى غيره ويصير نعته وله صلاحية لان يلاحظ ما هو هو فيكون بمعنى الاسماء ويلاحظ من حيث الاسناد الى الغير فيصير
بمعنى اضافيا رابطا بين نعت والمنعوت بخلاف الثاني فانه لا استقلال فيه اصلا لكن هو الظ قوله هذا التوجيه اه يعني التوجيه
الذي ذكره الشارح لدفع ايراد الاشكال بعيد اذ عبارة المتن لا يدل على النسبة وليس فيه شائبة الا بالتكلف البعيد قوله لا ملائم اه
اي التوجيه مع البعد لا يناسب الجواب الذي ذكره المص اذ جوابه يدل على رد قول القائل لا دليل على سالبتين وهو غير مفهوم
كما يظهر من توجيه الشارح وانما المقصود منه لا يتوقف على مفهومين سلبيين فالمجيب ما هو ليس مقصود المستدل الا ان يرد ما جعله وسيلة
للمص فهذا التوجيه يقتضي وقوع الجواب على خلاف ما هو دأب المجيب فلا يلائم الا ان كلامه يقع ان المجيب لم يتعلق بكونه
وسيلة للمقصود وكون المقصود سواء حمل على الظاهر وجعله وتدقيق في عدم ملائمة مع جواب التنزل بان الفرق بين معنى
الموجبة حسو بان يراد الحاتم بالدليل في التنزل الموصل التصديقي والا فلا فرق في الفرق قوله ويتوجه من التنزل يعني توجيه
الشارح يتوجه من التنزل الاول وهو قوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من تحققه وجوده اذ مرجعهما الى واحد وهو بداهة الوجود
الخاص للموصل كما يظهر من قوله فيكون العلم بوجوده ضروريا ولم يقل عينها اذ بينهما فرق بان التنزل الاول خصوص الموصل في التنزل الثاني
بعموم وجودي كما يظهر من توجيه الشارح ونعم الاول اعم من وجودي كما يظهر من مفاد التنزل الاول وقد يتوجه ان الدليل
فلا يراد به الموصل التصوري يكون مآل التنزلين واحدا لان الانتهاء الى موصوف وجودي وصف فيهما فصار متحدين في المآل قوله
لذلك يرد عليه اه يعني اذا كان متحدين ما لا يرد على التنزل الثاني ما يرد على التنزل الاول من منع بداهة وجود الدليل بان يكون

يجوز ان لايكون له وجود كك يمنع على التنزل الثاني بان يق لانم الانتهاء الى وجودي وجوده ضروري لجواز ان لايكون
للوجودي بمعنى ما لايكون السلب جزء المفهوم وجود والكان الانتهاء الى وجودي نفسه ضروري مسلم لكنه غير نافع وما قيل من ان الايراد
اورد على التنزل الاول مع ما افاده الش بقوله فانحسم الاشكال بان الكلام في الكتاب التصور فهو وارد على الثاني فاتجه عليه ان هذا
الايراد مذكور في التنزل الثاني فلو كان المراد هذا لق بان ما يرد على الثاني يرد على الاول وقد قال بعكسه والتوجيه بان هذا الايراد
وان لم يذكر في الاول ولكنه وارد عليه للامرية لا يناسب بالتفصيل ظاهر الكلام اذ ظاهره يقتضي ان يكون الايراد مذكورا في الاول
ويجري في الثاني للاتحاد بينهما في الحال الا ان يق ان اصل هذا الايراد على الاول لكن بملاحظة ذكر مقدمته موجبة في التنزل الثاني
مذكور صريحة فلهذا اورده في الثاني واكتفى في الاول بتاويل الدليل بالطريق الموصل فتفكر قوله اراد بالوجود اه اراد
الش بالوجودي المذكور في قوله فلابد من مفهوم وجودي ما لايكون السلب جزء المفهوم وارد عليه لانهم زعموا
ان السلب لا يضاف الا السلب نفسه لان السلب للشيء محض فاي شيء موجه يرفع ويضاف اليه السلب فلابد لاضافة السلب من اعتبار
ثبوته للشيء والثبوت امر وجودي بهذا المعنى واما الوجودي بهذا المعنى واما الوجود بمعنى الوجود الخارجي فليس بلازم لاضافة
السلب فلا يكون مراد المفهوم الوجودي قوله والكان متعلقا اه يعني السلب والكان متعلقا بالثبوت فهذا التعلق لا ينافيه هذا
دفع توهم على ان توهم ان السلب اذا اضيف الى الشيء لايبقى له ثبوت فلا يتعلق السلب للوجودي اصلا فانه ليس كك وحاصل
الدفع ان المراد بالوجودي ما لايكون السلب جزء المفهوم والكان مضافا اليه فالاضافة لا تجعل السلب جزءا له بل تجعله موصوفا به
غير متصف بالثبوت العارض قوله والعلم بوجوده اه يعني ان المراد بالعلم بوجوده في قول الش فيكون العلم بوجوده ضروريا العلم
التصوري لا العلم التصديقي لان المقصود بالذات اثبات بداهة التصور مما يمكن الحمل عليه لا على التصديقي قوله فلا يتوجه اليه اه
يعني اذا اريد بالعلم العلم التصوري لا يتوجه ان العلم بان الشيء موجود علم تصديقي وبداهة التصديق لا تستلزم بداهة التصور اذ لا تستلزم
تصور الاطراف بالكنه بل بوجه ما اعم وجه عدم التوجه ظاهر وهو ان المراد بالعلم بوجوده علم تصوري اذ في اضافة السلب لابد من تصور
الوجود المسلوب ويلزم منه تصور الوجود فبداهته تستلزم لبداهة الوجود المطلق قوله نعم يتجه عليه اه يعني يتجه على معنى الوجودي انه ان اريد
بالوجود في قوله فالعلم بوجوده الخارجي معناه ان العلم بالوجود الخارجي للوجودي ضروري فلا نم ان الوجودي بهذا المعنى يكون موجودا
خارجيا ليكون العلم بوجوده ضروريا لجواز ان يكون انتزاعيا لا يكون موجودا خارجيا فلا يحصل العلم بالوجود الخارجي حتى يكون ضروريا
او نظريا وان اريد مطلق الوجود سواء كان خارجيا او ذهنيا فلا حاجة الى اثبات اشتمال التوقف على مفهوم وجودي بالمعنى المذكور بل يكفي
ان يكون مشتملا على مفهوم سلبي في الدليل والسلب موجود ذهني فلا حاجة في الاستدلال الى ان نستعين بالمفهوم الوجودي بالمعنى المذكور
بل يكفي الاستعانة بوجود المفهوم مطلقا لا يق ان المتكلمين ليسوا قائلين بالوجود الذهني فكيف للوجود الذهني فكيف يوجد هذا الاحتمال
ههنا لانا نقول المحققين منهم قائلون ومنهم الامام المستدل بهذا القول فانه قائل به فان قلت المراد بالوجود الخارجي اعم من ان يكون
باعتبار نفسه او باعتبار منشأه فالوجودي بالمعنى المذكور وان لم يكن موجودا فيه باعتبار نفسه لكنه موجود باعتبار المنشأ فيحصل العلم بوجوده
الخارجي بهذا المعنى فيكون ضروريا قلت ارادة المعنى الاعم لا يكون الا اذا ثبت ان الانتهاء الى مفهوم الوجود يستلزم الموجود ضروريا
في الاكتساب [illegible] الخفاء قوله بل لا يستدعي اه هذا الايراد على قول المص بل باعتبار حاصل قوله انا موجود تصديق بديهي لا يستدعي
تصور وجودي بالكنه بل يستدعي تصوره باعتبار ما فاورد عليه المحشي بقوله بل لا يستدعي حاصله ان انا موجود لا يستدعي تصور وجودي

ان م

وجودي اصلا لا بالكنه ولا بالاعتبار بل لا يستدعي الا التصور السلبي فيفي باعتبارها لا تصور وجودي باعتبارها للان لا تصور وجودي
باعتبارها لان وجودي ليس طرفا كما اشرنا اليه فيما مر سابقا من قوله لان المحمول هو الموجود المطلق فهذا الايراد انما يرد اذا كان كلامه
بل باعتبارها للامر اب بمعنى انه يستدعي تصوره باعتبارها واما اذا كان للترتيب فلا ايراد اذ يصير معناه ح انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه
بل بالوجه ايضا وهذا هو مآل الايراد قال الاستاذ المحقق انت تعلم ان الوجود في قولنا انا موجود متصور بوجه ما فيلزم منه تصور وجودي
ايضا اذ تصور المطلق بوجه يستلزم تصور المقيد بذلك فان وجه المطلق وجه المقيد والكان بعيدا الا ان يق ان المذكور في القضية المذكورة
انما هو مفهوم الوجود وهو مفهوم بسيط انتزاعي لا مدخل فيه الوجود بل هو شرط الانتزاع ما حققه المحشي فتصديق القضية انما يستدعي على تصور
مفهوم الوجود دون مفهوم الوجود واعترض عليه بحر العلوم دام فيوضه بان كون كل وجه المطلق وجها للمقيد محل نظر لانه يجوز ان يكون
وجه المطلق اخص واعم من مادة الافتراق هذا المقيد فلا يكون وجه المطلق صادقا على المقيد فلا يكون وجها له وايضا وان سلمنا ان وجه المطلق
وجه المقيد لكن لا يلزم من حصول وجه المقيد علمه بالوجه وانما يكون بالوجه لو حصل الوجه اليه الالتفات ومرآة لملاحظته وهو غير لازم اقول
الاستاذ لم يدع الكلية ليرد عليه انتقاضها ووجودي من الافراد الحصصية للوجود المطلق وهو عين حقيقتها فكيف يتصور كون هذا المقيد
مادة الافتراق ولو ادعيتم فلا بد له من دليل يدل عليه وما قال انه اذا حصل وجه المقيد علم المقيد بالوجه بل مراده ان وجه المطلق وجه المقيد
واذا علم بهذا الوجه علم المقيد بهذا الوجه ايضا لان علم هذا الوجه علم للمطلق بالوجه حقيقة واما المقيد الذي هذا المطلق في ضمنه معلوم بالوجه
بواسطة فهذا الوجه وان لم يكن مرآة لملاحظة المقيد بالذات مرآة ماله بواسطة ولكان ان هذا الوجه بعيد كذلك مراتبه له بهذه المرتبة ولما اراد
الاستاذ ان المقيد معلوم بالوجه كالمطلق ليرد عليه الايراد ولو سلم فجعل الوجه آلة الالتفات والكان غير لازم لكن لا مانع له فلينا مل فيه وما قيل
في الاستدعاء ان المراد به استدعاء الملزوم للازم فان التصديق لكل قضية يستدعي تصور المحمول المضاف الى الموضوع مثلا التصديق
بان زيدا قائم مستدعي لتصور القيام المضاف الى زيد كذلك لتصديق انا موجود يستدعي تصور الوجود المضاف الى المتكلم فكان مستدعيا لتصور
وجودي استدعاء الملزوم للازم مخدوش بان استدعاء تصور المحمول مسلم واما استدعاء مصدره فغير مسلم اذا دعاء لزوم تصور مصدر المحمول
المضاف الى الموضوع لتصور القضية فاسد وفساده غير مخفي اذ كثيرا ما نتصور القضية ولا يلتفت العقل الى اخذ مصدر المحمول واضافتها اليه كما هو
الظ قوله فيه ان علم النفس الخ هذا ايراد على قول المص ان احد الخ فيه اما ذهب اليه بان ما حقيقة يكنهها غير بديهية حاصل الايراد ان علم انا علم النفس
بذاتها فاذا لم يكن بديهيا كان نظريا وعلم النفس بذاتها علم حضوري وكنهها حاضر عندنا على وجه الاجمال بدون الاكتساب فيلزم كون
نظريا مع ان العلم الحضوري ليس كذلك لان النظري قسم من الحصولي فان قلت ان العلم الحضوري كما لا يكون نظريا لا يكون بديهيا لانه
ايضا من الحصولي وكون كنه النفس حاضرة عندنا بلا اكتساب لا يستلزم البداهة قلت ليس المراد انه بديهي بل ظاهر كلام المص يشير يكون علمها نظريا
او رد المحشي الايراد على ظاهره بان علم النفس حضوري فكيف يكون غير بديهي بمعنى ان يكون كسبيا كما هو الظاهر من قول المص وان المشار اليه
بانا حقيقة يكنهها غير بديهية كونه كسبيا فعلم النفس ليس ببديهي بالمعنى المشهور والكان بديهيا بمعنى غير المكتسب اذ بمعنى لوحصل حصولا
بالكسب الا ان الحاضر عند النفس انما هو التشخص من حيث هو هو فعلمها به علم حضوري واما مرتبة الطبيعة فعلمها بضرب من التحليل
والعلم المتعلق بها علم حصولي وليس حاصلا بالبداهة فيكون كسبيا ولذا وقع الشك في جوهريتها وعرضيتها وبساطتها وتركيبها فتصور
كنه النفس ضروري قوله والتفصيل الخ هذا جواب سؤال مقدر وهو انه لو كان كنه النفس معلوما لم يقع النزاع في بساطتها وتركيبها
وتجردها ومادتها تقرير الجواب ان تفصيل الاجزاء في علم الشيء بالكنه ليس بلازم فعلم الاجمال كاف للتجرد والعلم بالكنه فيجوز ان يحضر
الكنه الاجمالي فلا يتميز اجزاءه فتصور العقل هذا الكنه سواء كان بسيطا او مركبا من غير ان يعلم اجزاءه فيختلف في بساطته وتركيبه

فان قلت ان العلم بالكنه عبارة عن علم الشيء بالاجزاء والذاتيات بحيث يكون مرآة لملاحظته فكيف لا يتصور الاجزاء فيه قلت
ليس المراد منه هذا المعنى بل المراد اعم من العلم بكنه الشيء ويطلق عليه كثيرا اي كنه الشيء فلا يلزم تصور الاجزاء بحسب التفصيل قوله لكان فيه
اشارة الى ما قال سابقا من ان كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او على وجه التفصيل قوله بل تصور الكل بوجه اه
هذا رد على قول الش واذا كان وجوديا متصورا بوجه ما بداهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما وحاصله ان تصور
الكل لا يستلزم بداهته تصور الوجود المطلق الذهني هو وجه بوجه ما فلا يلزم منه بداهة الوجود المطلق فلا تحصل المقص قوله وفيه بحث اه
هذا اشارة الى عدم رضاء المحشي به والمستدل على الاستلزام بان الكلام في المطلق والمقيد لا في مطلق الكل والجزء والامر في المقيد
والمطلق ليس كذلك بل فيهما الاستلزام لان المطلق جزء من خارجي للمقيد فاذا تصور العقل الجزئي ويحمل الوجه النفي لاحظها
فيحصل المطلق بوجه ما ايض الا ان يق باختصاص الوجه للمجموع من حيث المجموع كان المتحرك وجه للجسم من الهيولى والصورة وليس
بوجه الواحد منهما ولا يتم الا اذا كان تصور المقيد بكنهه واما لو كان بوجه فلا استلزام الا اذا قيل بان ملاحظة المعنى المقيد بما هو
مقيد لا يمكن بدون ملاحظة معنى المطلق فتامل قوله انت تعلم اه هذا رد على ما هو الظاهر من كلام الش من ان مفهوم الوجود الذي
هو معنى مصدري حقيقة وهذا المفهوم من عوارض هذه الحقيقة فرد المحشي باثبات انه ليس وراء مفهوم الوجود حقيقة اصلا وحاصله
ان الكلام بانه بديهي او كسبي انما هو في الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فهذا الوجود كساير المعاني المصدرية لا يتحصص الا بالاضافة
كوجود زيد او عمرو والتقييدات كالوجود الخارجي والوجود الذهني فالتقييدات هي التخصيصات الحاصلة بالتوصيف فان المحشي و
غيره صرحوا بان الحصة كما تحصل بالاضافة كذلك تحصل بالتوصيف ايض فحقيقة الوجود ليس الا مفهومية وحقايقها ليست الا مفهوما لها
لان حقايقها عبارة عن الوجود المطلق مع الاضافات والتقييدات الملحوظة فيها فليس للوجود حقيقة سوى المفهوم هذا هو المقصود
المحشي قوله كيف اه هذا تائيد بعينية حقايق الافراد مع مفهوماتها وحاصله لو كان لافراد الوجود حقايق سوى المفهومات فكانت المفهومات
عارضة لهذه الحقايق فكانت محمولة على الحقايق بالاشتقاق اي بواسطة ذو وفي واو بان يشتق من هذا المفهوم اسم يحمل على حقيقة
الوجود او بالمواطاة بان يحمل عليها بدون ذو وفي بدون الاشتقاق بل بنفسه والاول اي الاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا
اذ لا معنى للوجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود والا يلزم قيام المبدا وهو الوجود بدون الحمل المشتق وهو الموجود وهذا باطل فانتفى
ان حمل الوجود على افراده يستلزم كونه موجودا مطلقا لا موجودا خارجيا نعم كان يستلزم الوجود الخارجي بان يق ان مفهوم
الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود الخارجي ايض يكون عارضا لحقيقة لاشتراكهما في المصدرية فاذا كان
عارضا يلزم كونها موجودة خارجية لان عروض مبدا الاشتقاق للشيء يستلزم حمل المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان
خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي انما توجد الشيء في الذهن لان الحقيقة المصدرية مطلقا تأبى من ان يكون موجودة في
الخارج كما يشهد به الوجدان هذا حاصل ما قال الاستاد المحقق قد وما قيل انه يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات
الثانية مسلم واما كون تلك الحقايق بينها فمن المنع مدفوع بان مراد الاستاد بقوله مع بان الوجود المصدري مطلقا حقيقة في محل
كلام ان الوجود المصدري سواء كان الوجود وجودا ذهنيا او خارجيا حقيقتها من المعقولات الثانية ولا يتصور ان يكون حقيقة شيء
منها موجودا في الخارج والحال ان الحقيقة المصدرية مطلقا يمنع العقل ان تجوز وجودها في الخارج فحقيقة الوجود الخارجي والذهني
سيما لنفي عدم تجويز العقل وجودها في الخارج وعروض المفهوم المصدري للحقيقة المغايرة لهذا المفهوم يقتضي ذلك التجويز
مع انه ليس كذلك فظهر ان مفهوم الوجود المصدري عين حقيقته وليس له حقيقة سوى هذا المفهوم هذا هو المقص فاذا ثبت ان د

اتحاد المفهوم والحقائق فحالها كما له وهو من المعقولات الثانية فهي ايضا يكون هنا فكيف يكون على هذا التقدير كون ههنا
في حيز المنع تأمل فيه وما قيل من ان هذا التوجيه لا ينفع لان الشبهة بصدد تجويز ان يكون للوجود حقيقة سوى مفهوم الانتزاعي وعلى
هذا فلا يصح عليه ان يجوز كون الحقائق افراده موجودة في الخارج ولا بد لاستحالتها من بيان نعم لو ثبت ان حقيقة الوجود ليست
غير المعنى المصدري لتم الكلام وهو محل النزاع وايضا هذا يخالف ما قال المحشي من حمل الحالة الادراكية على الصورة الحاصلة بالمواطاة
مدفوع لان الكلام في الوجود المصدري لان الوجود مطلق سواء كان مصدريا او حقيقيا ولا شك ان حقيقة الوجود بالمعنى المصدر
ليس غير مفهومه فلا يتصور عروضه لحقائق مغايرة له موجودة في الخارج ولا انحصار لمعنى الوجود في المصدري فقط ليرد عليه انه يجوز ان
يكون للوجود سوى مفهومه الانتزاعي حقائق موجودة في الخارج اذ الحصر لا ينفيه لكنه في كلامه على المعنى المصدري والحالة الادراكية
من الموجودات الخارجية عند المحشي وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها على الصورة الحاصلة التي ليست من حصصها فتم الكلام على
حسب المرام وقيل في بطلان الشق الاشتقاقي انه ان الفرد المفروض مغاير للحصص على تقدير كون الوجود محمولا بالاشتقاق عليه عرض
له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في ضمن ما والذي بيانه ذلك موجود خارجي لان الشيء او لا معنى للموجود الخارجي الا ما ينتزع
عنه حصة الوجود فذلك الفرد ايضا موجود خارجي ح ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات
ايضا كذلك بعدم كونها متفاوتة في الموجودية كما يشهد به الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا الى غير النهاية فتسلسل
وذلك ظاهر وهذا الطف فتامل والثاني اي الحمل بالمواطاة يستلزم حمل المعنى المصدري على موضوعه مواطاة وهو باطل لان المعنى
المصدري وما في حكمه كالاعراض القائمة بالموضوعات كالسواد والبياض لا يحمل على الموضوع مواطاة اذ لا عينية بين العارض والمعروض
واتحاد الوجود معها باعتبار كونه حالا ومحلا وهو يقتضي الحمل بالاشتقاق والعقل لا يجوز حمل المعنى هو هو على شيء سوى حصصها
فافهم قوله وما ظن اه حاصل الظن ان الوجود مقول بالتشكيك ولو كان افراده حصصا لا حقيقيا يكون الوجود المطلق
نوعا لهذه الافراد لاتحادها في الحقيقة كما هو شان الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية فيلزم ان لا يكون مقولا على افراده بالتشكيك
الذي هو الاختلاف في الصدق بحسب الاولية والاولوية والشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ التشكيك لا يجري في
الذاتيات والوجود ذاتي لحصصه لانه نوع فلا يكون محمولا عليها بالتشكيك مع انه محمول بالتشكيك قوله فليس بشيء اه اي المظنون
ليس بشيء لبطلانه اذ المقول بالتشكيك كما بينه المحققون هو الوجود بالنسبة الى افراده كالواجب والممكن فالواجب موجود والوجود
عينه وعلته والممكن موجود والوجود زائد عليه ومعلول وليس المقول بالتشكيك الوجود بالنسبة الى حصصه ليلزم الخلف وهو التشكيك
في الذات واما الموجود فهو عارض لافراده فلا باس بالتشكيك فيه فان قلت ان المبادي وهو الوجود مثلا خارجة عن الموضوعات
فيجوز ان يكون التشكيك فيها بالنسبة الى موضوعها ايضا كما في المشتقات قلت مطلق الخروج والاختلاف لا يوجب التشكيك
اذ المشكك هو الكلي بالنسبة الى افراده والمبادي ليست كليات لموضوعاتها اذ لا يصدق عليها مواطاة كصدق الكلي على افراده فلا يتصور
التشكيك بالنسبة اليها واما بالنسبة الى الحصص فان كانت كليات تصدق عليها لكنها ذاتيات لها والتشكيك لا يكون في الذاتيات
لا يقال ان العدل مصدر مع انه محمول على زيد الذي هو موضوعه في زيد عدل بالمواطاة لانا نقول الكلام في الحقيقة وحمله عليه
انما هو للمبالغة والا فهو من ذكره غير صحيح كيف يحمل عليه ثم لم اختصاص بالموضوع والاختصاص لا يقتضي الا الحمل الاشتقاقي تفصيل
الكلام التشكيك على اربعة اوجه التشكيك بالاولوية وهو ان يكون الكلي صادقا على بعض افراده بحيث يكون صدقه عليه علة لصدقه
على البعض الآخر كالوجود في الواجب علة للوجود في الممكن والثاني بالاولوية وهو ان يكون صدق الكلي على بعض الافراد انسب

الوجود

التشكيك

الأدلية

ذاتیة بان یکون مصداق الحمل بالذات دون البعض الآخر والثالث بالشدة والضعف وهو ان یصدق الکامل علی بعض
بحیث ینتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال الآخر والرابع بالزیادة والنقصان وهو ان ینتزع من الزائد امثال الناقص والفرق
بینهما بان الاول مختص بالکیفیات والثانی بالکمیات والامثال المنتزعة فی الاول متمایزة لا بالذات بعوارض الکیف وفی الثانی
متمایزة فی الوجود او الوضع او کلیهما وقد یفرق بان الاشد والاضعف یکونان مختلفی الماهیة لاختلاف لوازمهما ومتفق الجنس
لان مختلف الجنس لا یتصف بهما کالحرکة والسواد اذ لا یقال ان الحرکة اشد من السواد ولا بالعکس واما الازید والانقص فی الکم المتصل
یکون متحد الجنس وفی المنفصل متحد النوع لان اجزاءه متشابهة فی الماهیة النوعیة کما تقرر فی موضعه وبعضهم ثلث الوجوه نظرا الی اتحاد
معنی الوجهین الاخیرین مع قطع النظر عن الفرق بینهما فالتشکیک فی الذاتیات لا یکون بوجه من الوجوه الاربعة اما الاولان فظاهر
لان مصداق الذاتی لا یکون الا نفس ما هو ذاتی له فلو اختلف بالعلیة والاقدمیة یلزم المجعولیة الذاتیة اذ نسبة الذاتی الی جمیع ما هو
ذاتی له متساویة فوجوده فی البعض اذا کان علة او مقدما علی وجوده فی الآخر یکون ثبوته للآخر بالعلیة وبالغیر مع انه ذاتی له فیکون
الذاتی مع ثبوته للذات محتاجا الی الذات العلة وهذا هو المجعولیة الذاتیة واما الاخیران فلان الاشد والازید اما ان

ذات

یشتملا علی شیء لم یکن فی الاضعف والانقص او لا فعلی الثانی لم یبق فرق بینهما وعلی الاول ذلک الشیء اما داخل فی الاشد والازید او خارج
عنهما فان کان داخلا یکون ذاتیا لهما اذ اختلاف الذاتیات تدل علی اختلاف الذات فیرد انهما مختلفین واذا اختلفا الماهیة
لم یبق الماهیة واحدة مقولة بالتشکیک والکلام فی ان ماهیة واحدة ومعنی ما واحدا مقول علی افراده بالتشکیک بان یکون فی فرد اشد و
فی الآخر اضعف وفی فرد ازید وفی فرد انقص وان لم یکن داخلا فالتشکیک صار خارجا عنهما فلا یکون التشکیک فی الماهیة بالقیاس
الی ما هی ماهیة له فالوجود مقول بالتشکیک عند بعض المحققین لکن لا بالمعنی المصدری الحقیقی الذی هو منشأ لانتزاع المعنی المصدری
ویقولون انه لیس فی الخارج الا الوجود وهو حقیقة واحدة فی الواجب والممکن ولا تفاوت بینهما بحسب الحقیقة انما التفاوت بحسب
المراتب من القوة والضعف ویرجع التفاوت نفس الذات التی هی الوجود فالمرتبة الاقوی ما لا تقبل الرفع والعدم هی مرتبة
الواجب بالذات ثم تنزل من هذه المرتبة الی مراتب الاخری وهی مراتب الجواهر والاعراض والاول اقوی من وجه من الآخر فالموجود
عند هذا البعض حقیقة هو الوجود والماهیة امور انتزاعیة وهذا الاسم الاعلی مذهب الاشراقیین القائلین بالتشکیک فی الماهیات واما المشاؤن
القائلون بعدم التشکیک کما عرفت آنفا فهذا القول عندهم من الاباطیل ویلزم ایضا علی هذا التقدیر اتحاد الواجب والجوهر والعرض فی
الحقیقة وهو ممنوع عند العقل السلیم فالحق ان الوجود مقول بالتشکیک بالمعنی المصدری بالنسبة الی الموجودات التی هی عارض لها باعتبار
الحصص التی هو ذاتی لها فان التشکیک فی الماهیة باطل دلیل الفریقین وما له وما علیه مذکور فی شرح سلم العلوم ان شئت فارجع
الیه قوله فان قلت اه حاصله السائل علی قول المص الشیء اما موجود او معدوم تصدیق بدیهی بان البعض اثبت الواسطة بین الموجود
والمعدوم وقال ان بعض الشیء لا یکون موجودا ولا معدوما وسموه حالا فلا یبقی التصدیق المذکور فی قول المص بدیهیا لتوقفه علی نفی
الواسطة وانحصار الشیء بین الموجود والمعدوم قوله قلت اه حاصله ان الحال التی اثبتوها لیس شیئا خارجا عن الموجود والمعدوم بل
قسم من احدهما لکنهم خصصوها باسم آخر وهو الحال سوی اسمهما ولا تغایر بینهما الا بحسب اطلاق اسم آخر علیها وفی الحقیقة من احدهما
فان الحال عندهم صفة متحقق بتبعیة الغیر فان عد التحقق التبعی من الوجود الحقیقی فیکون موجودة فدخلت تحت الموجود وان لم یعد
من الوجود الحقیقی فلم یکن موجودة بهذا الوجود فصارت معدومة من هذه الحیثیة فدخلت تحت المعدوم فلم یکن شیئا سواهما فلا یقدح اثباتها
فی کون التصدیق المذکور بدیهیا وانما یحتاج الی هذا الجواب لو ادعی انفصال الحقیقی بین الموجود والمعدوم واما اذا قیل بداهته

بداهة التصديق على طريق مانعة الجمع فالاعتراض غير متجه اذ تحقق الواسطة لا يضر منع الجمع فافهم قوله فان قيل اه حاصل الاعتراض ان

الدليل الذي اورده الامام على بداهة الوجود المتصور فقط يدل على بداهة جميع التصورات سواء كان وجودا او لا فان التصديق الذي

اورده في الدليل هو التصديق بالتنافي بين الوجود ونقيضه وهو العدم وليس هذا التصديق المخصوص بديهيا فقط ليثبت المقصود وهو

بداهة الوجود الذي هو في ضمنه بل التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه بديهي ضروري فيلزم ضرورة كل شيء ونقيضه بديهي ضروري

فيلزم ضرورة كل شيء ونقيضه فلا خصوصية للوجود ويلزم بداهة جميع الاشياء قلنا اه حاصل الجواب انا لا نستدل ببداهة الوجود دليل على

ان التصديق بالتنافي بين الشيء ونقيضه في كل الاشياء بديهي بل نحن نستدل بان هذا التصديق لجميع اجزائه المنقسم لها بديهي

تحصيل لمن ليس من شأنه النظر وهو البله والصبيان والتصديق بالتنافي بين النقيضين وان كان بديهيا لكن لا نسلم بداهة جميع

اجزائه لجواز ان يكون النقيضين نظريين فبداهة التصديقات الاخر بجميع اجزائها غير مسلم وبداهة الحكم بالتنافي لا يوجب

بداهة الشيء ونقيضه لا يقال ادعاء بداهة التصديق بجميع اجزائه ممكن في جميع التصديقات لانا نقول فرق هذا التصديق وغيره من التصديقات

لحصوله لمن لا يقدر على الكسب اصلا كما عرفت وانكاره مكابرة بخلاف غيره فانه لا يحصل لغير القادر على الكسب قوله مع ان الدليل اه هذا جواب

اخر حاصله ان دليل بداهة منسوب الى الامام وبداهة جميع التصورات فدلالته على بداهة جميع التصورات لا يضره لانه قائل بها وان اورد

الدليل ههنا على اثبات بداهة بعض التصورات لتعلق الغرض بهذا البعض وفي الحقيقة مثبت لبداهة كلها فلا خلل لا يخفى عليك

ان المقصود ههنا بداهة كنه الوجود والامام لا يقول ببداهة كنه جميع التصورات والا يلزم كون تصور كنه الواجب بديهيا مع انه لا يقول به احد

والقول ببداهة جميع التصورات لا يستلزم اذ من الحقائق ما يمتنع حصوله في الذهن بنفسه كالواجب والممتنع فكيف يتحقق بداهة كنهه لا يقال

يلزم بداهة جميع التصديقات على بداهة ايضا مع انه ليس بقائل بها لان التصديق عنده ليس الا مجموع التصورات الاربعة واذا كان جميع

التصورات بديهيا والتصديق ليس سواها فكان جميع التصديقات باسرها ايضا بديهيات لانا نقول المراد بالبداهة بداهة جميع التصورات

التي سوى الحكم لانه صرح ان الحكم محتاج الى الحجة فلا يلزم بداهة التصديق من بداهة التصور لجواز ان يكون كسبيا لكسبية الحكم او يقال

ان الحكم فعل لا تصور فلا يلزم بداهته ليلزم بداهة التصديق فافهم قوله التغاير اه هذا رد على ما زعم الشيخ من ان التغاير عين الاثنينية اذا كان

الموصول في عبارته صفة لكلمة ما ان لفظ ما على تقدير كونه صفة للتصور فمعناه ان تصور التغاير عين الاثنينية وهذا ظاهر البطلان حاصل الرد

ان التغاير عبارة عن كون كل من الاثنين غير الاخر ومقابل هذا التغاير العينية فمصداق التغاير خصوصية كل واحد من الاثنين المختص به بنفسه

لا الاخر والاثنينية عبارة عن كون الطبيعة ذا وحدتين ومقابل الاثنينية كون الطبيعة ذا وحدة كما في الوحدة كما في الوحدة حيث

كما في الجهة فمصداق الاثنينية الطبيعة المشتركة الواحدة للوحدتين فبين التغاير والاثنينية فرق بحسب المصداق وبحسب المقابل فان

لكل منهما معنى بلا محصول ما لا تقابل الاخر فاذا ثبت التغاير بين التغاير والاثنينية فكيف يتحقق ان احدهما عين الاخر او مستلزم له وكذا لا يكون

تصور احدهما مستلزما لتصور الاخر لان الاستلزام لا يكون الا بعلاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما ولا علاقة بينهما فلا

والكان الاثنينية لازمة للتغاير بحسب التحقق في نفس الامر فلا يتوقف هذا التصديق على تصورات هذه الامور لا شرطا ولا شطرا نعم

الشيء المردد بين الوجود والعدم والتنافي يتعلق به ذلك التصديق فلا شك في توقفه عليهما فيكون تصورهما بديهيا لا غيرهما من الامور

المذكورة وبه ينحل الاشكال المشهور بان الاثنينية لو كانت موجودة فاما ان يكون في كل واحد من الوحدتين او في احدهما او في المجموع

من حيث انه مجموع والاول لبطلان وجهين اما اولا فلان الاثنينية عرض واحد والعرض الواحد لا يقوم في محلين فالاثنينية لا تقوم

بالوصفين واما ثانيا فلانه يستلزم كون الاثنين اربعة لان احدهما اذا اتصف بالاثنينية صار اثنين والآخر كذلك فصار اربعة
واما بطلان الثاني فهو ظ لاستلزامه تحقق آحاد غير متناهية في الاثنين اذ الكلام في كل واحد من تلك الآحاد كالكلام في الاول والثاني
ايضا باطل غير صحيح اذ المجموع من حيث هو المجموع واحد لا يقبل القسمة اصلا اذ لو كان قابلا لها لوجد منهما اذ لا بد من وجود القابل مع
المقبول ويستحيل ان ينقسم الواحد من انه واحد بعد القسمة كما هو الظاهر الا الانحلال فظاهر مما مر ان الطبيعة متصفة بالاثنينية وهي موجودة في
تينك الوحدتين فهذا الشق رابع سوى الشقوق الثلثة وفي الانحصار فيها الا انه ان الطبيعة واحدة والواحد لا يتصف بالاثنينية فكيف يتصف
الطبيعة بها لانا نقول لا بأس باتصاف الطبيعة من حيث هي هي بالوحدة والكثرة لان من شأنها ان يحمل المتقابلات ويمكن الحل باختيار
الشق من الشقوق الثلثة بان يق الاثنينية صفة للمجموع من حيث المجموع ولا ينافي وحدته اذ ليس له جزء صوري يمنع الاجتماع مع الاثنينية فوحدته
يجامع الاثنينية ولا تقابل بينهما فافهم قوله اراد بالتصديق اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان التصديق عند الحكماء اذعان بسيط ليس له اجزاء
اصلا فكيف يصح ما قال الشارح في تفسير بديهي مطلقا انه بديهي بجميع اجزائه وجه الدفع ان الشارح اراد بالتصديق المصدق به وهو القضية المركبة
من الاجزاء لا نفس الاذعان لا يخفى عليك ان هذا الاندفاع على مذهب المتأخرين القائلين بتعلق التصديق بالقضية تام واما على ما هو المشهور
من تعلقه بالنسبة فقط فغير تام الا باعتبار احتياجها الى الموضوع والمحمول فيها حرز ان مجازا وبما قال المحشي يندفع ما قال الفاضل اللاهوري
من ان الايراد المذكور لا يتوقف على كون اطراف التصديق اجزاء له وتركيبه منها اذ على تقدير كونها شرطا له ايضا يتم الاستدلال بان يقال ان
اردت ان التصديق بديهي مطلقا اي بجميع ما يتوقف عليه فمصادرة وان زعمت انه بديهي باعتبار الحكم فلا ينتج فتقرير الشارح للاطلاق
الاجزاء لا وجه له لا اندفاع انه ليس المقصود عدم التمام على تقدير الشرطية بل المراد من التصديق المصدق به وهو لا يكون الا قضية والقضية
مركبة من الاجزاء فالتصديق بهذا المعنى مركب من الاطراف التي هي اجزاء له فلهذا الوجه فسر الشارح الاطلاق بجميع الاجزاء ويمكن ان يراد
بنفس التصديق ويتكلف في عبارة الشارح بالحذف بان يق انه بديهي بجميع اجزاء متعلقه قوله اذ التصديق على مذهب المنسوب الى الامام
يعني اراد التصديق على مذهب الامام لا على مذهب الحكماء فالتصديق عند الامام مركب من التصورات الاربعة فكان له اجزاء فصح تفسير الاطلاق
على مذهبه بجميع اجزائه وانما قال المنسوب الى الامام لان في كونه مذهبا للامام اشتباها كما هو مذكور في حاشية الرسالة قوله والاول بديهي
بالوجه اه يعني المصدق به بديهي بالوجه بواسطة بداهة التصديق به فالقضية بديهي بالوجه بواسطة الاذعان المتعلق بها فمعنى قوله التصديق
بديهي بجميع اجزائه ان المصدق به بديهي فان قلت هذا مبني على ان البداهة والنظرية صفتان للعلم وهو خلاف ما تقرر عند المحشي من كونهما
للمعلوم بالذات وللعلم بالعرض حيث قال ان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطته هو الشيء من حيث هو هو اي المعلوم واما العلم
محصول بالواسطة ثانيا وبالعرض قلت مدار الكلام على ما هو المشهور عند القوم من كونهما صفتين للعلم وليس مبنيا على تحقيقه وفي بعض الحواشي
بالاول التصديق بمعنى الاذعان المتعلق بالقضية كما هو مذهب الحكماء فانه بديهي بالعرض بواسطة المصدق به فمعنى قوله التصديق بديهي ان
المصدق به بديهي فعلى هذا لا يخالف ما حققه المحشي من كون البداهة والنظرية صفتين للمعلوم وفيه ما فيه قوله والثاني اه يعني التصديق على
مذهب الامام بديهي بالذات وفي التغاير بين هذا التصديق وبين المصدق به اعتباري لان الاول علم والثاني معلوم اذا نظر الى حاصل في الذهن
من حيث هي وقطع النظر عن العوارض الذهنية معلوم وقضية ومن حيث قيامها واكتنافها بالعوارض فهو علم وتصديق فالعلم والمعلوم
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالتصديق الذي هو العلم يكون متحدا مع المصدق الذي هو معلوم فبداهته عين بداهة المصدق
وبالعكس فتفكر قوله اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور الخ اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان ارادة المصدق به بالتصديق ههنا

التقدير

هيهنا لا يفيد المط اذ المصدق عند الحكماء النسبة الحاكية وهي بسيط لا تركيب فيها اصلا والمقصود بداهة المركب المستلزم لبداهة
المؤد فلا فائدة في ارادة المصدق به بالتصديق على مذهب القدماء حاصل الدفع ان التصديق على مذهب جمهور الحكماء ايضا متعلق
بالقضية من حيث الاجمال وليس متعلق بالنسبة الخبرية ولا بغيرها من النسب لانها غير مستقلة ومتعلق التصديق لا بد ان يكون مستقلا
يعني القضية مركب يستلزم بداهته بداهة المؤد وهو المقصود قوله لانه اه حاصله انه اذا وجب كون متعلق التصديق مستقلا فكيف يتعلق
بالقضية لان معنى القضية ايضا معنى غير مستقل بالمفهومية اذ النسبة داخلة فيها وهي غير مستقلة وما اشتمل على غير المستقل يكون غير مستقل
فالقضية المشتملة على النسبة غير مستقلة ايضا فلا يتعلق به التصديق كما لا يتعلق بالنسبة قوله لانا نقول الاستقلال وعدمه من صفة
الملاحظة تابع لها ويختلف باختلافها فما يلاحظ بالحاظ الاستقلالي يكون مستقلا وما لا يلاحظ كذلك فهو لا يكون مستقلا فالمراد بمعنى
القضية التي يتعلق بها التصديق بالمعنى الاجمالي لها والقضية الملحوظة بالمعنى الاجمالي مستقل اذ الملاحظة الاجمالية انما يتعلق بالصورة الاجمالية
التي للموضوع مع المحمول ولا يلاحظ فيها النسبة بل يحللها العقل عند التفصيل الى الطرفين والنسبة بينهما واما الصورة الواحدة فهي غير مشتملة
عليها فلا يلاحظ فيها بمعنى القضية عند الملاحظة التفصيلية غير مستقل لملاحظة النسبة فيها والتصديق لا يتعلق بهذا المعنى بل يتعلق بالمعنى
الاجمالي الذي هو مستقل لانه يلزم التدافع بين كلامي المحشي فانه قال في حاشيته على الرسالة ان من قال ان متعلق التصديق امر اجمالي يفصله
العقل الى الاجزاء فعند اختياره وههنا اختاره لانا نقول الاجمالي على نحوين الاول ان يكون المجمل بحيث يفصله العقل الى الموضوع و
المحمول والنسبة والثاني امر مجمل بسيط لا تركيب فيه بل بخلافه العقل الموضوع والمحمول والنسبة المختارة ههنا هو المعنى وما نسب الى المحشي
هو الاول اوليق ان كلامه ههنا على المشهور ذم على التحقيق فانقلت ان التحقيق عند المحشي ان الاستقلال وعدمه من احوال الشيء بحسب
نفسه لا باعتبار الملاحظة كما يظهر من حاشيته على الرسالة وحاشيته على الحاشية الجلالية وههنا جعله من صفة الملاحظة فما وجه التوفيق قلت مختاره
عند التحقيق هو الاول وبيانه ههنا على مختار الجمهور لا على الحقيقة فافهم فاورد ههنا بان المجمل والمفصل سيان في الاستقلال اذ عدم
استقلال الجزء مستلزم لعدم استقلال الكل اذا كان الجزء مفتقرا الى ما هو خارج عن الكل والنسبة انما يفتقر الى الموضوع والمحمول اللذين
هما داخلان في القضية فلا يصير القضية غير مستقلة عند التفصيل ايضا ولا وجه لخصوصية المحل في تعلق التصديق ويجاب عنه بان الاستقلال
قد يكون بان لا يفتقر الشيء في افادته للمعنى واستفادته عند الى انضمام امر خارج وعدم الاستقلال بحسب الافتقار فيهما اليه وقد يكون
بحسب تعلق القصد والملاحظة بالذات وعدم تعلقه كذلك فالقضية المنفصلة المشتملة على النسبة لا يتعلق بها القصد بالذات اذ تعلق
القصد بالذات بشيء مع عدم تعلقه بجزئه غير معقول بخلاف المجملة فانها لا يلاحظ فيها الاجزاء فيلزم ذلك فافهم ويرد عليه انه لو كان
متعلق التصديق القضية المجملة فيلزم ان لا يبقى التصديق عند التفصيل اذ انتفاء المتعلق يوجب انتفاء المتعلق مع انا نعلم قطعا
ان تصديق زيد قائم باق عند التفصيل كما كان عند الاجمال ونقاربا في الى آخره لا يكفي لان مناط الاجمال والتفصيل على اللحاظ والالتفات
وهو فعل النفس دون الخ انته فاذا عرض للصورة التفصيل لم يبق محملة صالحة لتعلق التصديق فلا يبقى التصديق فتفكر ولك ان تقول
ان الجزء الاعظم من القضية هي النسبة وعليها مدارها فينبغي ان يكون الاذعان متعلق لما هو المقصود من القضية ومدارها وشهادة العقل
بان متعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا غير مسموعة اذ العقل يحكم بعدم الخلل في ان تعقل الشيء وتوقف تعقله على تعقل شيء آخر وتعدد
بعد تعقله من شيء آخر ودعوى كون متعلق التصديق ملتفتا اليه بالذات لا بد له من دليل بل العقل يحكم بكونه ملتفتا اليه محملة والتحقيق عند
استاد الاستاد صاحب عروة الوثقى ان متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود والحكاية انما هي مرآة له فالمصدق لا يتعلق قصده
الا بالمحكي عنه فيكون هو متعلق له في الكواذب وان لم يكن في نفس الامر لكنه بحسب الاعتقاد وهو يكفي للتعلق فتامل قوله وكذا ينبغي

تعلقه

ان يفهم اه اي مثل معنى القضية في الاجمال يفهم معنى الفعل فان معناه اجمالي مستقل بالمفهومية لان الفعل لفظ مفرد والمفرد لا يدل على التفصيل
وهذا المعنى الاجمالي مستقل ملحوظ بالذات فيكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطابقي فان قلت اذا كان مستقلا بحسب المعنى المطابقي فما
المانع عن كونه محكوما عليه قلت المانع هو الوضع اذ الفعل موضوع للمعنى من حيث اسناده الى الشيء واما وهذا لا يصح كونه محكوما عليه والفرق بينه
وبين الحرف بالاستقلال وعدمه والحرف موضوع لمعنى غير مستقل ولو لوحظ بالاستقلال فذلك معنى اسمي لا حرفي قال الحق ان مادة ضرب مثلا
يدل على الحدث والهيئة على النسبة المفردة باحد الازمنة الثلثة فكان موضوعا لمتعدد فيستفاد منه التفصيل والاجمال انما يكون في الموضوع لامر
واحد لانا نقول ان استفادة التفصيل انما يكون في الاجزاء المرتبة والهيئة ليست منها بل هي مسموعة وملحوظة مع المادة بالتبع ومستقل
لا مدلول المادة والهيئة وهو الحدث المنسوب الى الفاعل في احد الازمنة الثلثة فالمدلول واحد قابل للاجمال فالفعل والاسم مستقلان عندهم
والحرف غير مستقل فيرد عليهم النقض بالاسماء اللازمة الاضافة فقال المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية ان الاستقلال كون المعنى متعلق الملاحظة من
غير واسطة وبهذا انهدم الفرق بين الاسماء اللازمة الاضافة والادوات بان معنى هذه الاسماء مستقل بالملحوظية من غير واسطة في الوضع وليس
مع واسطة في الثبوت ومعنى الادوات غير مستقل بهما والفرق بين الكلمات ومطلق الاسماء وبين الادوات في صحة الحكم وعدم صحته فيهما
بان مناط الحكم على الملاحظة والنوع بالذات وما كانت الكلمات والاسماء ملحوظتين بالذات والاداة ملحوظة بالوصف صح الحكم فيهما
وعدم صحته فيها قوله وكيف اه يعني تحليل الفعل الى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل لان امر مركب منها لئلا يلزم عدم الاستقلال واقول من
هذا القول ان المراد بالاجمال اتحاد الصورة بحيث ينحل الى الكثرة ثم صرحا باتحاد الاجزاء التحليلية واثبات هذا الاجمال يتعذر لان اتحاد
الاثنين من المستحيلات فكيف يتحد الحدث والزمان ولو كانا متحدين يلزم صحة حمل احدهما على الاخر لان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود
موجود فيهما على هذا التقدير كما لا يصح حمل الجنس على الفصل على ان المعنى الاجمالي لا يتصور في الفعل بدون الفاعل في الاجمال اذ التحليل الى النسبة
المخصوصة بدون التحليل الى الطرفين مستحيل فلا بد من اخذ الفاعل فيه واذا اخذ الفاعل فيه لا يبقى معنى الفعل لان الفاعل خارج عن معناه
والنسبة اليه داخل فيه فالمعنى الفعلي ليس بقابل للاجمال وانما القابل له معنى الجملة الا ان يقال المراد منه امر واحد مركب من الاجزاء الملحوظة
بلحاظ واحد اي متعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له والمراد من التحليل التحليل بحسب الملاحظة فهناك ملاحظة واحدة متعددة لان يلاحظ
الاجزاء بلحاظات متعددة قوله فما اشتهر اه هذا التفريع على كون معنى الفعل معنى اجماليا مستقلا حاصله ان ما هو المشهور من ان الفعل باعتبار
معناه التضمني وهو الحدث مستقل واما باعتبار معناه المطابقي وهو الحدث مع الزمان والنسبة الى الفاعل فغير مستقل لعدم استقلال النسبة التي
هي جزءه كلام ظاهري لا تحقيقي اذ التحقيق ما علمت من كونه مستقلا بالمعنى المطابقي وهو المعنى الاجمالي وهذا الكلام تام اذا كان معنى قولهم
بعدم استقلال المعنى المطابقي للفعل والحرف على كونهما موضوعين للتفصيل وليس كذلك اذ ثبت عندهم ان وضع المفردات للاجمال اذ الدال
للفهم وهو الوضع بوجه الكل والاوجه لتقدم فهم البعض على البعض فلا يتصور التفصيل لعدم الترتيب في التفصيل بدونهم بل معناه على وجه احد
الطرفين وهو الفاعل عن الفاعل او كليهما في الحرف ولو جعل داخلا لم يبق له فائدة الاجمال في الفعل لا يبقى لان معناه الاجمالي والتفصيلي
سيان في عدم الاستقلال لخروج الفاعل عنه مع كونه معتبرا في الواقع وعدم فهم نسبة الحاصل بدون ذكره والماخوذ في الفاعل ليس بعقلي
بل هو حملية ولا كلام في معناها وانما الكلام في معنى الفعل قال في الحاشية كيف وذلك لا يصح عند المنطقيين لاعتبارهم التضمن في ضمن المطابقة
ولا عند اهل العربية لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة انتهى حاصله ان المنطقيين لا يعتبرون التضمن منفردا بل انما يعتبرون في
ضمن المطابقة فكيف يقال باستقلال الفعل بحسب التضمن لانه غير معتبر بالذات واما عند اهل العربية فالاستعمال معتبر في مطلق الدلالة
والفعل ليس بمستعمل في معنى الحدث فلا يكون دالا عليه الا في ضمن المطابقة فلا اعتبار للتضمن في استقلاله وعدمه قوله كلام ظاهري اه

ظاهر هي اه وجه ان المعنى التضمني والمعنى المطابقي متحدان في الفهم اذ فهم التضمني في ضمن فهم المطابقي كما ان فهم الجنس في ضمن فهم النوع
واذا اتحدا في الفهم فيكونان متحدين في الملاحظة ايضا اذ الاتحاد فيهما تابع للاتحاد فيه فتتعلق الملاحظة باحدهما بالذات دون الآخر
غير مستقل فلا يصح القول بعدم استقلاله بحسب المطابقة واستقلاله بحسب التضمن واورد على التحقيق ان الحدث والنسبة الى الفاعل
والزمان من الاجزاء الخارجية الغير المحمولة للفعل وما ذكرتم من الاجمال للتحصيل الا في المركبات الذهنية لا الخارجية كالبيت فانه من المحال
ان يتحد اجزاءه في الخارج او الذهن بان يوجد صورة وحدانية في الذهن موجودة بوجود اجزاء البيت فاستعجب البعض من هذا الايراد
تعجبا شديدا وقال ان الاجمال والتفصيل كما يتصور في الاجزاء الذهنية كذلك يجريان في الاجزاء الخارجية ايضا نعم لو كانا عبارتين
عن اتحاد الاجزاء وعدمها في الوجود لتم ما زعم الفاضل ولا يخفى ما فيه بل التحقيق انهما عبارتان عن نوع الالتفات وعدمه فمعنى الاجمال
يكون المعلومات التامة ملتفتة بالتفاتات متعددة ولا شك ان الاجزاء الذهنية والخارجية كلاهما متساويا القدمين في ذلك انتهى كلامه
لا يخفى عليك انه لو كان معنى الاجمال والتفصيل ما ذكره هذا البعض فلا ايراد لكن المورد انما اورد على ما قال المحشي من ان معنى الفعل معنى
اجمالي مستقل بالمفهومية بحيلة العقل الى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل المعين فقوله بحيلة يدل على الاتحاد في الوجود لان الاجزاء
التحليلية يكون متحدة في الوجود كما عرفت ولا اتحاد في الاجزاء الخارجية فلا اجمال بهذا المعنى في اجزاء الفعل لانها اجزاء خارجية فالتعجب
عن ورود الايراد على المعنى الاجمالي المراد في هذا المقام عجيب وليس مراد المورد التوقف بين الاجزاء الخارجية والذهنية في معنى
الاجمال مطلقا ليتعجب عنه ويبين تحقيقه انتهى فافهم قوله هذا على سبيل التوسع اه هذا جواب سؤال تقرير السؤال ان كسبية الوجود يستلزم كسبية
العدم فانه عبارة عن سلب الوجود فالوجود داخل في حقيقة العدم فاذا صار كسبيا كان العدم ايضا كسبيا فكيف يصح المفهوم المردد
بين كسبية الوجود والعدم كما يفهم من ارادتهم بقوله احدهما الوجود مثلا اذ كسبيته يستلزم لكسبية تصور العدم والترديد انما يكون بين
الشيئين المتغايرين اللذين لا يستلزم تصور احدهما تصور الآخر فاشار المحشي الى جوابه بقوله على التوسع اي الاحتمال في نفسه مع قطع
النظر عما هو في الواقع من فرض ان الوجود غير ماخوذ في العدم لا على سبيل التجويز لان يكون الوجود كسبيا بدون العدم فلا ينافي الاستلزام
ويرد عليه ان الوجود ليس جزء للعدم ليلزم من كسبيته كسبيته وانما العدم عبارة عن السلب المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه لا جزء
ليلزم الاستلزام اجتماع النقيضين وانما الداخل فيه العدم المطلق والتقييد فكسبية احدهما يستلزم كسبية الآخر لا كسبية ما هو خارج عنه وهو
الوجود فالوجود يكون كسبيا بالكنه والعدم لا يكون كذلك فصح الترديد بينهما والقول بان مراد الشارح من الاثنين في قوله اما الشيء اما موجود
او معدوم الشيء والمفهوم المردد بين الوجود والعدم واحدهما يكون عبارة عن الشيء اذ المفهوم المردد بين الموجود والمعدوم
مخصوص ذاته ان الاثنين فقط والشيء والمفهوم المردد يكونان نظريين احدهما وهو المفهوم المردد مثلا نظريا والتعبير عن الشيء
وهو المفهوم المردد بالوجود لانه اول اجزائه ذكره متنازع فيه ولم يقصد كون الوجود فقط نظريا والعدم بديهيا لينتقض بالاستلزام
ويحتاج الى التوجيه بالتوسع سقط ايراد المحشي عن اصله لكنه لا يخلو من التسامح في التعبير قوله قال الشيخ في التعليقات اه هذا الكلام تأييد
لقوله ان العدم عبارة عن سلب الوجود وحاصله ان اضافة السلب الى الوجود معتبر في العدم لان الشيخ قال في التعليقات السلب يحمل على
العدم ولا ينعكس اي لا يحمل العدم على السلب فهذا يدل على ان العدم يعتبر فيه الاضافة الى الوجود وهو عبارة عن سلب الوجود ولا السلب
مطلقا سواء كان مضافا الى الوجود او غيره ولا ينعكس ايضا لكونهما متحدين ح فالعدم انما يكون محمولا على السلب المطلق الذي هو اعم منه
فان قلت ان العدم المطلق مقابل للوجود المطلق فلو قيد بالاضافة اليه لم يبق مطلقا قلت الاطلاق بمعنى عدم اضافته الى ماهية معينة من الماهيات
لا بمعنى عدم التقييد بالاضافات اذ التقييد بالاضافة الى الوجود المطلق لا ينافي هذا الاطلاق قوله ولا ينعكس اذ المراد بالعكس النقيض الكلي

ان اريد به العكس المصطلح للمنطقيين يصدق العكس الجزئي وايضا نقيض السلب عدم هو سلب الوجود ولا يق كل سلب عدم اذ لو وجد السلب
في المفهومات سوى الوجود والعدم يختص بسلبه او يراد العكس اللغوي فلا حاجة الى التقييد بالكلية فان قلت كلامه يدل على خصوصية العدم وعمومية
السلب ولا يدل على خصوصية بالاضافة الى الوجود فكيف يكون مؤيد المدعى المحشي قلت وان لم يعلم هذه الخصوصية من كلام الشيخ لكن ما علم من كلامه
انه لم يقل احد بخصوصية في العدم سوى خصوصية اضافته الى الوجود يدل على ان المراد الشيخ من كلامه هذه الخصوصية لا خصوصية اخرى ولا خصوصية
في السلب بل لا بد من اضافته الى شيء سواء كان الوجود او غيره قال الاستاد المحقق هذا بحسب النظر الجلي واما النظر الدقيق بالنظر الى التحقيق الذي
بينوه من ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود فهو حاكم بان العدم والسلب متساويان في الصدق الا ان يق ان الوجود المضاف اليه في السلب
هو الوجود الاعم من الوجود المحمولي والرابطي وفي العدم الاول فقط فتامل انتهى كلامه اعلم ان ابتناء كلامه قدس سره على ما حققه المحقق الدواني
في الحاشية القديمة من ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من غير اعتبار ثبوتها
بنفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود انتهى وعلى ما صرح به الشارح في حواشيه على شرح التجريد
من ان السلب لا يضاف الا الى الوجود فاندفع ما قيل من انه يجوز ان يتعلق السلب بمرتبة الفعلية التي هو اثر الجعل بالذات في الجعل البسيط
لا بالوجود وجه الاندفاع ظاهر لان الماهية في تلك المرتبة بدون اعتبار نحو من الثبوت وهو ثبوتها او ثبوت غيرها اي الوجود لها لا يمكن ان يتعلق
السلب بها اذ لا بد في اضافة شيء الى شيء من وجود المضاف اليه فالماهية ما لم يعتبر الوجود معها كيف يتعلق السلب بها على انه لا يمكن ان يتعلق
السلب في تلك المرتبة بالماهية ولم يتعلق بالوجود لاستحالة انفكاكه عنها لانه من لوازمها الذاتي والقول بان السلب يضاف الى سلب الوجود
والعدم ليس كذلك فيتحقق العموم ثم كيف فالهاشت [illegible] القدسين في ذلك كما وقع في مصرحاتهم فافهم ولا تغفل الا انه يرد على قوله الا ان
يق اه ان الوجود الرابطي لا شبهة في كونه نسبة غير مستقلة غير قابلة لان يضاف الى شيء ولو بالاضافة فلا يمكن تعلق السلب به ولو سلم
فهذا السلب ايضا يرجع الى السلب الذي كلامنا فيه كما يشعر به عنوانه الا ان يق ولعل قوله فتامل اليه اشارة الى ذلك فافهم قوله والحاصل
انه اه يعني حاصل قول الشارح مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا اه ان اختلاف
البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي كما في التصورات بان العلم بكنه الشيء بديهي والعلم بالكنه نظري اذ الاول عبارة
عن الصورة الاجمالية التي للمحدود كالانسان مثلا والثاني عن الحد التام كالحيوان الناطق فالصورة الاجمالية الكلية التي لا تفصيل
فيها تتعلق بهذه المقدمة وهي ان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي بدون ملاحظة كون الوجود جزءا لهذا التصديق فهي بديهية
يستدل ببداهتها على بداهة الصورة العلمية التفصيلية التي فيها تفصيل اجزاء هذا التصديق بان يلاحظ ان جزءه هو الوجود فلما
كان تصور كل جزء منه بديهيا كان تصور الوجود الذي هو جزء له ايضا بديهيا فبداهة تصور الوجود يتوقف على بداهة تصور كل جزء من
اجزاء هذا التصديق ولا يلزم المصادرة لعدم توقف هذا العلم الاجمالي على التفصيلي قال في الحاشية وقريب من ذلك ما قيل البداهة
والنظرية يختلف باختلاف العنوان اذ لا عنوان هيهنا الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى حاصله ما قال الفاضل مرزاجان في رفع
المصادرة انه باختلاف العنوان يختلف الحكم ظهورا وخفاء وبداهة ونظرية والمراد منه اختلاف الاجمال والتفصيل اذ ليس هيهنا
اختلاف هو بينهما فمناط دفع المصادرة يكون عليهما فرجع كلام اليهما وما قيل من انه ليس الكلام في التشخص الحاصلة للصورة الحاصلة
من قبيل الوجود في الذهن والا فكل صورة علمية متشخصة بل في تشخصه حاصلة من قبيل المعلوم ولا شبهة ان المراد بداهة مفهوم الوجود الذي
هو امر كلي فما معنى تشخص صورته فمدفوع لان المعتبر هيهنا هو التشخص بالنظر الى المعلوم بمعنى ان معلومها امر مخصوص بالنظر الى معلوم الصورة
العلمية الاجمالية الكلية لان معلومها اعم من الوجود ومعلوم هذه الصورة المتشخصة هو الوجود فقط فهذه الصورة المتشخصة لانها

لا شبهة في شخصيته اي في اخص منه من الصورة الاولى كما هو الظاهر وذا لا ينافي الاطلاق الوجود وكونه امرا كليا كما لا يخفى على اللبيب
فقولنا تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي لا شبهة في كونه قضية كلية بديهية وكذا قولنا تصور الوجود بديهي لا شبهة في كونه
قضية كلية بديهية محصورة يستدل ببداهة الاولى على بداهة الثانية فافهم قوله ذلك ان تجعل اه يعني تجعل الصورة العلمية الكلية السابقة
صورة شخصية بان يقال هذا الحكم المخصوص بديهي لحصوله لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود الذي هو فيه فهو ايضا يكون
بديهيا او ما يتوقف عليه البديهي لا بد ان يكون بديهيا فالفرق بين هذا وبين السابق ان الصورة الكلية يجعل في ذلك كبرى الاستدلال
بان الوجود جزء هذا التصديق وكل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي فينتج ان الوجود بديهي هذا فان الكبرى فيه قضية كلية ماخوذة
من تلك الصورة الشخصية اذ الاستدلال ههنا يكون هكذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي وكلما يتوقف عليه التصديق
البديهي يكون بديهيا فهذا الوجود يكون بديهيا وانت تعلم ان الصورة الشخصية لا يصح ههنا لو وقعت مقدمة للقياس بل يوخذ منها
مقدمة كلية تقع كبرى فاخذ الشخصية لا يفيد شيئا فمرجع هذا وما قال الشارح بحسب الذات واحد فافهم قوله هذا الحكم بديهي اه لا يقال ان بداهته
قد لا يستلزم بداهة الطرفين بان يتصور الطرفان ويحصلان بالكسب ثم يتصور الحكم بعد تصورهما بالبداهة فبداهته لا يستلزم بداهة
شيء من الطرفين لانا نقول المراد ببداهته ههنا حصوله لكل واحد بلا نظر حتى البله والصبيان فانهم يعلمونه مع عدم قدرتهم على الكسب
فهذا النحو من البداهة يستلزم بداهة الطرفين والحكم بالتنافي بين الموجود والمعدوم من هذا النحو فيستلزم بداهة الوجود وهو المقصود
قوله فيه انا نحكم اه هذا رد قول الشارح وجواب الوجه الثاني انه يكفي تصور الوجود والعدم بوجه والنزاع انما وقع في التصور بالكنه فحاصله
ان الوجود والعدم متنافيان لذاتيهما فالوجه الذي يتصوران به وبسببه نحكم بالتنافي بينهما لا يكون مغايرا لهما والا لما نحكم بالتنافي
الذاتي به لان المغاير لا يقتضي التنافي بالذات فان قلت كون الوجه مناط الحكم بالتنافي الذاتي لا يدل على كونه عين حقيقة ذي الوجه
ليكون تصوره بالكنه لجواز ان يكون من اللوازم الذاتية وتنافيهما يدل على تنافي الملزومات لذاتها مع كونها خارجة عن الذات فالحكم
بالتنافي قد يكون بالمغاير ايضا فلا يدل على عدم المغايرة كما قال المحشي قلت ان التنافي بالذات انما يكون بين الوجود والعدم وفي غيرهما لو ا
فكيف يتصور كون الحكم بالتنافي بينهما بسبب الخارج عنهما فافهم قوله فليتامل قال في الحاشية اشارة الى ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون
ملحوظا بالذات فالفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغيرها ظاهر انتهى وحاصله على ما قيل ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون
متصورا بالذات بل يجب كونه ملحوظا بالذات والملحوظ بالذات في حكم الكل بالوجه هو ذو الوجه والحكم انما يكون على الملحوظ بالذات
فيجوز ان يكون المتصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقة الوجود والعدم لا يقال ان المحكوم عليه ما توجه
اليه الحكم وهو ليس الا امرا ذهنيا متصورا بالذات فكيف يصح قوله ان المحكوم عليه ما توجه اليه الحكم في الحكاية وهو ليس الا امرا ذهنيا
متصورا بالذات فكيف يصح قوله ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات لانا نقول المراد بالمحكوم عليه ههنا ما يسري اليه
الحكم بالتبع وهو ما يوجد فيه هذا الحكم في مرتبة المحكي عنه لا المتوجه اليه الحكم في الحكاية فلا يجب كونه متصورا بالذات فان قيل ان المحكوم
عليه عند التحقيق الطبيعة فهي متصورة بالذات وان لم يكن ملتفتا اليه كذلك فيجب كونه متصورا بالذات قلنا عند المحشي المحكوم عليه
هو الافراد لكونها ملحوظة بالذات والطبيعة ملاحظتها فلا يجب عنده كونه متصورا بالذات كما قال المحشي في حاشية الجلالية في جواب
ايراد القائلين بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان بان الحقيقة عنوان الموضوع مرآة لملاحظة الافراد فالملحوظة بالذات هي
الافراد والمحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات فيكون الافراد هي المحكوم عليها فان قلت ان المحشي قال هناك الطبيعة في علم
الكل بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها فالمرآة ههنا نفس الطبيعة والمرئي هو الطبيعة من حيث

ان الافراد متحدة معها الا الافراد من حيث انها افراد بخصوصها فالمراة والمرئي ههنا في الحقيقة متحدة ومختلفة بالاعتبار فعلم من هذا ان
الافراد من غير لحاظ اتحادها مع الطبيعة لا يكون ملحوظة بالذات فهذا الوجه على هذا التقدير لا يكون ملحوظا بالذات وانما الملحوظ بالذات
هو الطبيعة من حيث اتحادها مع الافراد قلت يظهر من كلام المحشي في اكثر المواضع ان الملتفت اليه بالذات في العلم بالوجه هو ذو الوجه
والمراة والمرئي فيه متغايران بالذات وهذا القول يجوز ان يكون توجيها لمذهب المحقق الدواني من ان الحكم في المحصورة على العنوان
لا على ما هو التحقيق عنده فافهم قوله المراد بالبساطة البساطة الذهنية اه لان اللفظ يحمل على ما هو المتبادر منه ويسابق الذهن اليه والحد
يطلق في المشهور على الاجزاء الذهنية اذ هو الجنس والفصل وهما من الاجزاء الذهنية فانتفاء الحد على ما هو المشهور من الوجود يدل على البساطة
الذهنية لا الخارجية واثبات البساطة الخارجية انما هو بالاستلزام فان قلت ان الشيخ قال بجواز الحد بالاجزاء الخارجية فكيف يستدل
بعدم جواز الحد على البساطة الذهنية فقط دون الخارجية قلت ان الفرق بين الحد والمحدود عند المحشي بالاجمال والتفصيل والاجمال يكون
بحصول صورة منحلة الى الاجزاء والانحلال انما يكون في الاجزاء المتحدة وجودا وهي ليست الا اجزاء ذهنية واما الاجزاء الخارجية فاتحادها
في الوجود مح فالحد عنده لا يكون الا بالاجزاء الذهنية فبانتفائه ينتفي البساطة الذهنية الا ان لا بد في الاجزاء التحليلية الاتحاد في جميع الوجوه
ذاتا ووجودا وتشخصا ويظهر من كلام الشريف تغاير الجنس والفصل فالاجزاء الذهنية والخارجية في عدم التحليل ولك ان تقول لما كان المختار
عند المحشي عدم التحديد بالاجزاء الخارجية ومداره على الاجزاء الذهنية حمل كلامه على البساطة الذهنية ومن جواز التحديد بها فعنده لا بد من
تعميم البساطة قوله والمراد بالاجزاء في الدليل وفي بعض النسخ زيادة لفظ الاول وهو قوله فاجزاءه اما وجودات اه يراد به الاجزاء
الذهنية اذ عبارة الشرح يدل على ان الكلام ههنا في الماهية المعقولة لانه قال انما ينتهض حجة على من يعرف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه با
والكنه لا يكون الا بالاجزاء الذهنية التي بها تقوم الماهية المعقولة فيكون المراد اجزاء ذهنية قال الاستاد المحقق قد انت تعلم ان لا وجه
لتخصيص الاجزاء بالذهن في الدليل الاول فان الاجزاء الخارجية ايضا يصدق عليها انه لو كانت نفس الوجود يلزم ان يكون الكل مساويا
للجزء في المفهوم والحقيقة فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا وان لم يكن تلك الاجزاء وجودات يلزم المحذور في الكتاب وسياتي ما فيه في
كلام المحشي ره في تقرير الجواب انتهى كلامه وما قيل في توجيه كلام المحشي بان الكلام ههنا في الماهية المعقولة بالكنه والمقصود من هذه الدلائل
ابطال للاجزاء الحدية ويلزم منه لبطلان الاجزاء الخارجية بناء على التلازم بينهما مدفوع بان مراد الاستاد المحقق ان ظاهر كلام المحشي المراد
بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية يدل على كون الدليل الاول مخصوصا بهذه الارادة ولا يجري في الاجزاء الخارجية ومع ذلك الدلائل
جارية في كليهما والاحتياج الى التخصيص بالاجزاء الذهنية اذ كل منها لابطال الاجزاء الحدية فح لا اشكال في ورود ايراد الاستاد المحقق قد
فتامل فيه نعم لو وجه كما وجهه البعض بان الوجه الاول لابطال التركيب الذهني بالاصالة لان بطلان المساواة بين الكل والجزء الذهني
بحسب المفهوم [illegible] منها وبينه وبين الجزء الخارجي لكان له وجه فتامل قوله وحاصله اه اي حاصل الدليل الذي ذكره الشارح بقوله فاجزاءه
اما وجودات اولا الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهوم الوجود او لا يكون نفسه لا الحاصر بين ما يصدق عليه اولا وانما
احتاج المحشي الى بيان الحاصل لان البعض قالوا ان المراد من وجودات ما يصدق عليه واستقر رايهم على ذلك في الطلب عدا الاول فلذا
نبه المحشي عليه قوله فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا اه يعني على تقدير انتفاء المغايرة بينهما لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزءا لان تقاربهما يقتضي
كونهما متغايرين وح يكون شيء واحد بسيطا فلا كلية ولا جزئية فيه وما يتوهم من التساوي بين الاجزاء التحليلية المقدارية وكلها في الماهية
مع تقارن الكلية والجزئية مدفوع بان الكلام في الاجزاء الحدية لا في مطلق الاجزاء واطلاق الاجزاء المقدارية بالمسامحة قوله وايضا يلزم
كون الشيء اه يعني على تقدير انتفاء المغايرة ايضا يلزم كون الشيء جزء نفسه لان الجزء جزء للكل وهو الوجود فالكل هو عين هذا الجزء الذي

الجزء على

الذي هو جزء هذا الكل يكون نفس هذا الكل جزءاً لنفسه وهذا باطل للزوم تركيب الشيء من نفسه ومن امر خارج عنه لان الشيء اذا كان جزءاً لنفسه
فيكون الاخر خارجاً عن ذلك الجزء الذي هو عين الكل والا فكيف يتصور التركيب الذي يقتضي شيئين فكان الشيء مركباً من نفسه ومن
غيره ولا شك في بطلانه قوله وتركيبه اه يعني على التقدير المذكور ايضاً يلزم تركب الشيء من الاجزاء الغير المتناهية فان الجزء اذا كان نفس
الكل فحاله يكون كحال الكل والاجزاء التي كانت في الكل يكون في هذا الجزء ايضاً فالجزء كل بالنسبة الى اجزائه وجزء الجزء يكون عين الكل ايضاً
فانه هذا الجزء يكون في جزئه ايضاً فيكون جزء الجزء مشتملاً على الاجزاء التي كانت هي في الكل وهكذا الى غير النهاية فانقلت فيلزم دخول
اجزاء الكل في جزئه وجزء جزئه وهلم جرا الا وجود الاجزاء الغير المتناهية فانقلت دخول الشيء في الشيء بمراتب متعددة لا يكون الا اذا تعدد
وجوديته لان الموجود الواحد لا يدخل في شيء بمرتبة واحدة الا بحسب وجود واحد والاجزاء اذا دخلت في الكل بمراتب غير متناهية لا بد ان يكون
موجود الوجودات غير متناهية واذا تعدد الوجودات تعدد الموجودات فيلزم وجود امور موجودة غير متناهية ويحصل المركب منها فيلزم
تركيبه من اجزاء غير متناهية وهو باطل قوله وان لم يحصل اه حاصله التنبيه على ان معنى قوله والا انه لم يحصل عند الاجتماع امر زائد وحصل لكن
لم يكن هذا الامر الزائد وجوداً لا الاول فقط كما يظهر من كلام الشارح اذ الجزء وهو قوله فلم يبق الا الاجزاء التي ليست بموجودات فالوجود
لا يكون عينها وكذا اذا حصل ولم يكن الحاصل وجوداً لا يمكن كون المجموع الحاصل من الاجزاء والامر الزائد عليها وجوداً لمغايرته لهما فكيف
يكون الوجود عين المجموع المركب منهما قوله وهذا التفسير اه يعني تفسير قوله والا بذكر الاحتمالين كما ذكره المحشي اولى من تفسير الشارح لان الشارح ذكر
احتمالا واحداً وهو عدم حصول امر زائد ورفع المجموع قد يكون برفع الجزئين وقد يكون برفع احدهما فالتفسير الذي يشتمل على هذا الاحتمالين
اولى من التفسير الذي فيه احتمال واحد وانما قال اولى ولم يقل فالصواب لان قول الشارح وان يحصل عند الاجتماع امر زائد وهو الوجود يحتمل الوجهين
الاول ان لا يحصل امر سوى الوجود فقول الشارح يرجع الى قول المحشي لكن لما كان فيه تصريحاً صار اولى من قول الشارح لترك التصريح فيه ووجه
عدم الحاجة اليه لان الموضع وهو عدم حصول الوجود حاصل هناك بدونه قوله ثم الامر الزائد اه هذا بيان الاحتمالات في الامر الزائد بالنسبة
الى ما هو زائد عليه صرح الشارح لبعض منها واشار الى البعض الاخر منها غير تصريح حاصله ان الامر الزائد على الاجزاء الحاصل عند اجتماعها المسمى بالوجود
عارض لتلك الاجزاء والموضوع لها ويكون الاجزاء عارضاً له او يكون مع الاجزاء عارضاً للاخر ولا موضوعاً له اذ يكون الزائد موضوعاً
مع الاجزاء لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضاً لمجموع الامر الزائد والاجزاء او لا يكون بينهما علاقة العروض اصلا بحيث
لا يكون احدهما عارضاً ولا موضوعاً للاخر ولا مع الاخر عارضاً وموضوعاً لشيء اصلا قوله والاحتمال الاول اقرب اه يعني كون الامر الزائد عارضاً
للاجزاء اقرب الى العقل من الاحتمالات الاخر فان العقل السليم يحكم ببعدها قوله لان الظاه دليل الاقربية حاصله ان الامر الزائد
على الاجزاء انما يكون بينهما الاجتماعية فالهيئة الاجتماعية اقرب الى المركب بالنسبة الى غيرها اذ بينهما علاقة وهي حصول كل واحد منها بامر واحد
وهو الاجتماع اذ الاجتماع لما يحصل لها المجموع يحصل لها الهيئة الاجتماعية وهي انما يكون عارضة فيكون احتمال العارضية اقرب وما قيل من ان
العقل السليم يحكم ببعد هذا الاحتمال ايضاً بان الامر الزائد المفروض بكونه وجوديا اذا فرض انه عارض للاجزاء وقائم بها فلا يكون واحد
لاستحالة كون العارض واحداً مع تعدد الموضوع فلا بد ان يكون عبارة عن امور متعددة ولا شك انه يستلزم التركيب في ذاته فلم يلزم خلاف
المفروض مدفوع بان الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضاً لهذه الاجزاء من حيث الاجتماع لا لكل واحد منها من حيث انه منفصل
عن الاخر ولا استحالة في عروض العارض الواحد للموضوعات المتعددة انما هي من حيث التعدد لا من حيث الاجتماع والا لم يكن الهيئة الاجتماعية
التي هي امر عارضة للاجزاء في شيء من المركبات مع انه ليس كذلك فلا يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة يستلزم تركيبه في حد ذاته

قلت

فيلزم خلاف المفروض فافهم قوله والاحتمال الثالث اي كونه عارضا مع الاجزاء المعروض واحد والاحتمال الرابع وهو كونه مع معروضا

لعارض والخامس وهو ان لا يكون العلاقة العروض اصلا احد عند العقل بالنسبة الى الاحتمال الاول اذ على هذه الاحتمالات الثلث لا يكون

بين الامر الزائد والاجزاء علاقة العروض فلا يكون هذه الاحتمالات قريبة بالنسبة الى المركبات كالاول ويلزم على هذه الاحتمالات الثلث

التركيب في امر اجنبي عن وجود لانهم ذهبوا على الاحتمال الخامس ظاهر واما على الثالث والرابع فلانه كون الامر الزائد عارضا مع الاجزاء او معروضا

معها لا يوجب العلاقة بين الامر الزائد والاجزاء اذ ليس بينهما علاقة وانما العلاقة بينه وبين ما هو عارض له او معروض له والمراد بالعلاقة العلاقة

الذاتية او الوضعية لا مطلق فلا يرد ان في الاحتمال الثالث والرابع ايضا علاقة وهي كونهما عارضين لواحد او معروضين له فلا اجنبية فيهما وم

عدم الورود ظاهر وهو ان العدمية هذين الاحتمالين بالنسبة الى الاحتمال الاول فيكفي في الاعدمية عدم العلاقة التي في الاحتمال الاول والاجنبية

بالنسبة اليه فافهم قوله والاحتمال الثاني اي كون الامر الزائد معروضا والرابع وهو كونه معروضا مع الاجزاء لعارض واحد اخس واظهر في الاستحالة

اذ وجود العارض لا يتصور قبل وجود المعروض لكونه تابعا ويلزم هذا في الثاني وكذا وحدة العارض مع تعدد المعروض غير متصور اذ العرض الواحد

لا يقوم بمحال متعددة وهذا لازم من الرابع واذا كان استحالة ما هو لازم منهما ظاهرة صار اخس عنهما وما استعجب عنه بانه يجوز ان يكون العارض

متقدما على معروضه كما في العوارض الجوهرية انها متقدمة على محالها فعجيب فان العارض يقوم بالمعروض ولا يوجد بدونه فكيف يتصور تقدمه عليه

والتقدم في العوارض الجوهرية انما هو بحسب ذواتها واما بحسب اتصاف المحل بها وكونها عوارض لها فلا يمكن التقدم اصلا وما قيل ثانيا على سبيل

الاستعجاب انا لا نسلم استحالة كون العارض واحدا مع تعدد معروضه الا ترى ان الهيئة الوحدانية عارضة للامور المتعددة مع انها واحدة

بالشخص فمدفوع بانه لا شبهة في استحالة عروض العارض الواحد للموضوعات المتعددة اذ قيام تلك العارض الواحد اما بكل واحد من افراد

الموضوعات او بمجموعها من حيث المجموع والاول مح لان العارض الواحد كونه قائما بمحال متعددة مح البتة لاستلزامه كون الشيء موجودا بوجودات

متعددة واما على الثاني فلا استحالة والعروض ح ليس الا من حيث الاجتماع وح لا كثرة في الاجزاء اصلا وعروض الهيئة الوحدانية من هذا القبيل

كما بيناه سابقا وههنا يلزم الضرب الاول المستحيل فاين هذا من ذلك فافهم قوله صرح بالاحتمال الاول هذا تنبيه على ان هذه الاحتمالات

يفهم من عبارة الشارح ايضا بعضها بالتصريح كالاحتمال الاول اذ قال ويكون الامر الزائد عارضا وبعضها بالاشارة كباقي الاحتمالات فانه اشار

بقوله مسببا من اجتماعها الى الاحتمال الباقية فان المسبب من الاجتماع يحتمل هذه الاحتمالات كما يدل عليه قوله فيكون التركيب في فاعل الوجود

او قابله او الظاهر ان يقول بالواو بدون او لان ما اثبت اولا هو عروض الامر الزائد للاجزاء وسببه عنها فاجتمع الفاعلية والقابلية معا

في الاجزاء لا احدهما فاللائق ايراد الواو التي يدل على الاجتماع دون او التي يدل على كفاية كل من الامرين في الاستحالة بدون ضم الاخر

فنقول ان فيه اشارة الى الاحتمالات الاخر فحمل قوله ومسببا من اجتماعها على احتمالات المذكورة سوى الاحتمال الاول كما عرفت فيصح ايراد

او من فاعل الوجود وقابله بدون التسامح لكن الاولى ايراد او من قوله عارضا مسببا الا ان يقال ان الشبهة كانت في العروض ايضا

ولا حاجة بالقول بكونه مسببا فالظاهر ان ايراد هذا القول لاحتمالات اخر واختصاصها به لا يخلو عن تكلف فافهم قوله وكانه قال اه هذا جواب

سؤال مقدر وهو قول الشارح عارضا ومسببا يدل على وجودهما في احتمال واحد فكيف يكون اشارة الى الاحتمال الاخر تقرير الجواب ان مراد

الشارح كونه عارضا لها في الاحتمال ومسببا من اجتماعها في صورة اخرى كباقي الاحتمالات وكانه قال الشارح يكون عارضا لها في صورة ومسببا

من اجتماعها في صورة اخرى كما يدل عليه قول الشارح فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وجه الدلالة ما عرفت انفا قوله اعلم ان هذا بيان

اه عروض الشيء لنفسه وان احدهما جائز والاخر مستحيل بان الشيء ونفسه اذا كان بينهما تغاير اعتباري فالعروض ظاهر كالنظر الا انا

على هذا التقرير كالوجود المطلق فانه عارض لنفسه لان وجود الوجود المطلق وكذا الكل من الامكان والكلية والمفهومية يكون عارضاً
لنفسه اذ لا يبقى امكان الامكان وكلية الكلية ومفهومية المفهومية وعروضها لنفسها جائز للتغاير الاعتباري بينها وبين انفسها فان
العوارض فيها حصص لمعروضاتها فالحصة عارضة والمعروض ذي حصة له وبين الشيء وحصصه تغاير اعتباري فصار بين العارض والمعروض
تغاير من هذه الجهة صح العروض لنفسه في هذه الامور واما اذا لم يكن بين الشيء ونفسه تغاير اصلا فالعروض فيه مستحيل كما في الانسان عارض
للانسان اذ العينية يقتضي عدم التغاير اصلا في المعروض والعروض يقتضي التغاير فما لم يتصور التغاير لا يتصور العروض فالعروض بدون
التصور يح قوله واللازم ههنا اي اذا كان اجزاء الوجود متصفة بالوجود ويكون الكل صفة لها هو الضرب المستحيل لعدم التغاير
بين العارض والمعروض لانه يلزم ح ان يكون جزء الوجود من حيث انها جزء عارض ومعروض بنفسها اذ العارضية انما يكون
لكونه جزءا للكل واذا كان الكل عارضا فالجزء الذي هو فيه يكون ايضا عارضا ومعروضا من حيث الجزئية فاتحد جهتا العارضية
والمعروضية ولا يكون بينهما تغاير اصلا وهذا هو الضرب المستحيل من عروض الشيء لنفسه وبهذا يندفع ما قال من ان ما يلزم ههنا كون الشيء
صفة وعارضا لنفسه فلا استحالة في ذلك فان الكلية والمفهومية ونحوهما عارضة لانفسها فكما يجوز العروض فيها كذلك يكون
في الوجود بالنسبة الى اجزائه ايضا وجه الدفع ظ لما عرفت من وجه عدم الاستحالة ثمه والثاني فيما ذكره وقد يورد عليه بانه لا استحالة
في الثاني لان المستحيل هو ما لا يكون بينهما تغاير اصلا وههنا ايضا تغاير اذ قال المحشي في بحث زيادة الوجود ان عروض المطلق
عبارة عن عروض حصته فالعارض هو الجزء المضاف الى نفسه والمعروض نفسه مع قطع النظر عن الاضافة وقد تبين التغاير بوجه
آخر بان العارض هو الوجود الذي هو مقارن مع جزء آخر في الكل والمعروض نفسه وهذا القدر يكفي للتغاير بين العارض والمعروض
واذا عرفت ان حال الثاني كحال الاول فالحكم بعدم استحالة احدهما دون الآخر عجيب ويرد على المحشي ايضا انه لو تم هذا البيان في
الوجود فما الحكم في المركبات بالنسبة الى اجزائها المحمولة لان هذا البيان غير مختص بالوجود ويجري فيها ايضا بان يق ان المركبات
صادقة على اجزائها وصفة لها فلو كان صدق المركب على الاجزاء وكونه صفة لها مستلزمة لكون جزءه صفة لنفسه بلا تغاير
فيلزم المحذور فيه فلا خصوصية للوجود وان لم يستلزم فما وجه الاستلزام والاستحالة في الوجود فالقول بالضرب المستحيل في
الوجود دون غيره في حيز الخفاء فافهم قوله ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل اه اي الدليل الذي ذكره الشارح بقوله واجزاء
اما وجودات والدليل الذي ذكره بعده بقوله وتحقيق نفي الاجزاء الخارجية حاصله دفع ما اورده المحقق الدواني من انه ان
اراد بكون العارض بتمام عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما العارض عارض له فينتقض بالكثرة فان اجزاءها الوحدات
ليست عارضة لمعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة لنفس المعروض ولجزئه فمسلم لكن يجوز ان
يكون الحال في الوجود كذلك لجواز ان يعرض الوجود بنفس الجزء وجزءه لجزءه وبهذا اوجه الدفع اختيار الشق الثاني ان كلامنا
في الاجزاء الخارجية والمقصود من الدليل نفيها ولا تسلسل في هذه الاجزاء فلا بد من انتهائها الى جزء لا يكون فوقه جزء آخر ولا شك
ان هذا الجزء يكون متصفا بالوجود والوجود عارض له فاذا كان للوجود اجزاء يكون اجزاءه عارضة لهذا الجزء بعينه وليس وجود جزء
آخر يعرض له ومع هذه الاجزاء العارضة لهذا الجزء المعروض ايضا فيكون عارضا لنفسه ولو قيل يعرض الوجود بجميع اجزائه سوى هذا
الجزء يلزم ان لا يكون العارض بتمام عارضا فلا بد من عروضه مع هذا الجزء فيلزم عروض الشيء لنفسه قوله للتحصيل ثم اي نفي الاجزاء الخارجية
نفي الاجزاء الذهنية بناء على استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي فاذا انتفى بالدليل تركيب الوجود من الاجزاء الخارجية

انتفى تركيبه من الاجزاء الذهنية اذ لو كان مركبا من الاجزاء الذهنية والاجزاء الذهنية مستلزم للاجزاء الخارجية فيلزم تركيبه من الاجزاء
الخارجية بحسب هذا الاستلزام وهذا خلاف المفروض قوله اذ لا يلزم اه هذا دليل لكون المقصود من الدليل الاول نفي الاجزاء الخارجية المقصود
فاعلم ان الاستحالة المذكورة هي لزوم اتصاف الشيء بنفسه بما يكون عارضا لنفسه وهذا لا يلزم الا اذا استلزم اتصاف الشيء بامر اتصافه
بجزء وهو لا يتصور الا في الجزء الخارجي فلا يكون المقصود الا نفيه واما الجزء الذهني فلا يجري فيه اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه
بجزئه الذهني فجزء الوجود يكون متصفا بالوجود ولا يلزم منه اتصافه بجميع اجزائه التي هذا الجزء من ضمنها ليلزم اتصاف الشيء بنفسه اذ
اتصاف الجزء بالوجود لا يلزم اتصافه بجزئه الذهني فان الجسم يتصف بالسواد ولا يتصف بقابض للبصر الذي هو جزء ذهني للسواد
اذ هو عبارة عن لون قابض للبصر فقابض البصر بمنزلة الفصل من الاجزاء الذهنية فكذلك حال الوجود فلا يلزم المحذور وما نقل عنه
في الحاشية المنهية من قوله اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فان السواد بسيط خارجي يدل على عدم تمام الدليل على تقدير عدم الاستلزام
بين التركيب الذهني والخارجي بان اتصاف الشيء بامر بسيط في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد لا يستلزم اتصافه بجزئه الذهني كقابض البصر
كذلك يكون للوجود جزء ذهني يتصف بالوجود فلا يلزم منه اتصافه بنفسه لان اتصاف الشيء بامر لا يستلزم اتصافه بجزء ذهني له ليلزم منه عروض
الشيء لنفسه واما على تقدير الاستلزام فهو تام اذ يجري في نفي الاجزاء الخارجية او لانه يستدل على نفي الاجزاء الذهنية بالتلازم بين التركيبين
الذهني والخارجي وبما قررنا ظهر انه على تقدير الاستلزام ايضا لا يلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل في الجزء الذهني من وجهين اما اولا فلما بينا
واما ثانيا فلان الجزء الذهني متميز عن الكل وعن سائر الاجزاء وهو المأخوذ لا بشرط شيء فالموصوف بالوجود هو الجزء في هذه المرتبة وما كان
صفته فهو في ضمن المركب منه ومن غيره وهو الوجود فما هو في ضمنه انما ماخوذ بشرط شيء هو نفس المركب مغاير للموصوف الذي هو لا بشرط شيء واما
بشرط عدم شيء وهو جزء خارجي في هذه المرتبة ولا شك في مغايرته للموصوف فلا يلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل وهو الوصف مع عدم التغاير
بين العارض والمعروض اصلا وهما متغايران بحسب المرتبتين فلا مح اصلا اللهم الا ان يلاحظ الاتصاف بالجزء الذهني باتحاده مع الكل وبملاحظة
الاتحاد هو الجزئية الذهنية فلما كان الموصوف هو الجزء الذهني بما هو جزء يلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل كما هو الظ ولا ينفع التغاير مع حيثية
احد المرتبتين فافهم ثم قال في حاشية الحاشية اتصاف الشيء بامر مستلزم للاتصاف بجزئه الخارجي وليس مستلزما للاتصاف بجزئه الذهني لان الجزء الخارجي
جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزء حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل نعم حمل الشيء يستلزم حمل
الجزء عليه فيلزم ههنا حمل الشيء على نفسه انتهى تفصيله ان الاجزاء الخارجية على قسمين احدهما الاجزاء التي يكون لكل منها هوية ممتازة
بها عن هوية الاخر بجميع الوجوه ومتمايزة في القوام والوجود وهذه الاجزاء ليست متحدة مع الاجزاء الذهنية المحمولة والثاني الاجزاء التي
كل منها متحد مع الاخر ومع الكل في الوجود فهي متحدة مع الاجزاء الذهنية المحمولة وليس الفرق بينهما الا بالاعتبار فان هذه الاجزاء اذا اخذت
لا بشرط شيء فهي اجزاء عقلية معبرة بالجنس والفصل ومحمولة على الكل واذا اخذت بشرط لا شيء فهي اجزاء خارجية معبرة بالمادة والصورة
غير محمولة على الكل المركب منها كالجسم فانه ليس بمادة ولا صورة فالتركيب من هذه الاجزاء الخارجية مستلزم للتركيب الذهني وبالعكس نظرا الى
الاتحاد فيهما اذا عرفت هذا فيرد على المحشي ره ان القول بنفي الاجزاء الخارجية بالمعنى الاول غير مفيد اذ لا يستلزم نفيها نفي الاجزاء الذهنية
لعدم كون الاجزاء العقلية مستلزما لهذه الاجزاء الخارجية ليحصل من نفي تلك الاجزاء نفيها والقول بنفي الاجزاء الخارجية بالمعنى الثاني
كما يدل عليه كلام المحشي ينافي القول بعدم استلزام اتصاف الشيء بامر الاتصاف بالاجزاء الذهنية مع استلزام اتصافه به للاتصاف بالاجزاء
الخارجية لانهما متحدان ليس الفرق بينهما الا بالاعتبار وكل منهما موجود بوجود واحد متحد مع الكل فحال احدهما كحال الاخر فالكلام

فالكلام ان تم فتم فيهما والا فلا ولنا ان نؤيد بالاتصاف الجسم بالسواد وعدم اتصافه بقابض البصر انما تم اذ اثبت كون قابض البصر
جزءا ذهنيا للسواد وهو ممنوع لجواز ان يكون من عوارضه على ان الجسم يتصف بالسواد بحيث يحمل عليه بالاشتقاق ومع ذلك يتصف بقابض
البصر بان يقال انه ذو قابض البصر واجيب عنه بان معنى اتصاف الشيء بالامر لا يستلزم لا اتصافه بجزئه الذهني ان الجزء الذهني في مرتبة
الاتصاف بالكل ليس امرا ممتازا عن الكل ليتصف الشيء به استقلالا بل هو في تلك المرتبة عينه فاذا اتصف جزء الوجود بالوجود
وتمام الوجود وبهذه الجزء وليس نفسه ممتازا عن الكل ليكون عارضا وانما نفس الكل حتى يلزم عروض الشيء لنفسه بخلاف الاجزاء
الخارجية فانها ليست متحدة مع الكل كاتحاد ما قوله في حاشية الحاشية لان الجزء الخارجي جزء حقيقة اه اذ الجزء الخارجي متغاير للجزء الآخر
في الوجود والذات فيكون الاجزاء الحقيقية بخلاف الاجزاء الذهنية فانها لا وجود لها بحيث يكون كل منها مغاير للآخر ولا للكل فلا يكون
منها فما يتصف بالكل ولم يتصف بجزء من الاجزاء الخارجية بالاستقلال بان يقع نعتا لنفسه لا يتصف بالكل ايضا لانه عبارة عن مجموع هذه
الاجزاء فيخرج واحد منها عن هذا الاتصاف يستلزم عدم كون العارض بتمام عارضا والاجزاء الذهنية لما لم يكن وجودها بالاستقلال لا يكون
عروضها له استقلالا بل هي متحدة مع الكل ذاتا ووجودا وموجودة فيه فيكون عروضها هو عروض الكل فالعارض هو الجزء انما هو متحد و
موجود في ذات اخرى والمعروض نفسه فلا يلزم العروض لنفسه المستحيل اذ العروض لنفسه المستحيل اذ العروض هو الوجود في الموضوع
مما لا وجود له بالاستقلال فلا عروض له كذلك والجزء الخارجي لما كان مغايرا للكل وللجزء الآخر ذاتا ووجودا فعند اتصاف الشيء
بالكل يلزم اتصافه بالجزء بالكل وهو موجود فيه فاتصف به نفسه بالاستقلال قوله ثم حمل الشيء اه هذا اشارة الى اجراء الدليل في
الاجزاء الذهنية ايضا بنحو غير النحو الذي يجري بحسبه في الاجزاء الخارجية فاعلم ان الدليل يجري في الاجزاء الذهنية باعتبار الحمل
تقريره انه لو كان للوجود اجزاء فالوجود يكون محمولا عليه وبالعكس للتصادق بينهما فالوجود محمول على الجزء والجزء محمول على الوجود
ومحمول المحمول محمول فالجزء يكون محمولا على نفسه بلا تغاير اصلا وهو محال لوجوب التغاير بوجه بين الموضوع والمحمول فهذا الدليل
ناف للتركيب الذهني وان لم يكن بين التركيب الذهني والخارجي استلزام اذ الامتناع يمنع الحمل اصلا كما يمنع الاتصاف مطلقا
ويرد عليه النقض بانه يلزم منه ان لا يكون للشيء اجزاء ذهنية اصلا سواء كان وجودا او غيره مع ان المقصود عدم تركيب الوجود
ههنا لا عدمها مطلقا وجه اللزوم ان هذا الدليل جار في كل مركب من الجزء الذهني بان يقال انه محمول على الكل والكل محمول عليه
فيلزم حمله على نفسه لكون محمول المحمول محمولا وايضا يلزم منه عدم حمل الانسان على الكاتب مع انه محمول عليه اذ العارض يحمل عليه
المعروض كما يحمل هو على المعروض فاذا حمل الانسان على الكاتب مع انه محمول عليه اذ العارض يحمل المعروض عليه كما يحمل هو على المعروض
فاذا حمل الانسان على الكاتب وقيل الكاتب انسان ولا شك ان الكاتب محمول على الانسان بان يقال الانسان كاتب فالانسان
محمول على الكاتب والكاتب على الانسان فصار الكاتب محمولا على محموله ومحمول المحمول محمول عليه فيصير الكاتب محمولا على نفسه
من جهة واحدة وهي جهة العروض فيلزم الحمل في جميع المواد من غير خصوصية الوجود مع انه ليس كذلك والحل بان قولهم محمول
المحمول محمول على سبيل الكلية غير مسلم وانما يصح اذا كان كلاهما محمولين بحمل ذاتي وذاتي الذاتي ذاتي البتة واما اذا لم يكن
كذلك فلا يصح الا بدليل وهو لم يقم وبهذا يندفع الايراد المذكور بان الجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان
فيلزم كون الانسان جنسا ووجه الدفع ظاهر وهو تقرير الجواب في الحلي واعترض الاستاد المحقق على قول المحشي لانه لا يلزم من

اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزئه الذهني اه اما انه اذا علمت ان المراد بالاتصاف ههنا الحمل وهو الظاهر من الدليل وحمل الشيء يستلزم
حمل جزئه الذهني عليه بالضرورة فان محمول المحمول محمول واما حمل جزئه الخارجي فيمتنع في جزء الخارج نعم ان اريد بالاتصاف القيام والانضمام
بالعكس وما قال ان الجسم يتصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء الذهني فهو ايضا في جزء الخارج فان الجسم الذي قام
به السواد كما يقال الاسود يقال له القابض للبصر ولكن الاتصاف بالثاني بالعرض لو اسقط اتصافه بالاول في الاستحالة الاولى
من اتصاف جزء الوجودية عروض الشيء لنفسه بلا تغاير وهو ممتنع مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض وقد اشار المحشي الى الاستحالة النحو
الثاني في ما قيل يمكن ان الوجود لو كان حالا فيلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل فان التحقق الذي للموصوف بالذات يكون هو
بالعرض والتحقق الذي هو الوجود فيلزم العروض لنفسه ولو بالعرض انتهى كلامه قوله وكذا الاستحالة اه يعني كما لا استحالة في اتصاف
الشيء بامر وعدم اتصافه بجزء الذهني كذلك لا استحالة في عدم تقديم الجزء الذهني على الكل لاتحاد هذا الجزء مع الكل ذاتا ووجودا
اذ هو ماخوذ متحد معه وعينه فكيف يتقدم عليه حاصله ان الدليل الذي ذكره الشارح بقوله وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك
الاجزاء اما ان يتصف بوجوده او بعدمه فليس الجزء متقدما على الكل اه انما هو باعتبار نفي الجزء الخارجي اذ الاستحالة لا يكون
الا على تقديره فمحل هذا الدليل كالدليل السابق في الاختصاص بنفي الاجزاء الخارجية ولبطلان الاجزاء الذهنية بالتلازم بينهما اذ لا
فيها ادق باعتبار الشيء الاتصاف بوجوده من ان الجزء والكان متقدما على الكل الجزء الذهني يجوز ان يكون غير متقدم ولا استحالة
فيه لاتحاده مع الكل ذاتا ووجودا والتقدم يستلزم التغاير في الوجود بين المتقدم والمتاخر وههنا ليس كذلك بخلاف الاجزاء
الخارجية فانها مغايرة للكل فلا بد من تقدمها عليه فهذا الدليل لنفيها ايضا كالسابق فان قلت على تقدير الاستلزام الجزء الذهني
جزءا خارجيا فتقدمه ضروري قلت المقصود ان الجزء الذهني من حيث انه ذهني ليس له تقدم واما الجنب اتحاده مع الخارجي فلا نسلم
تقدمه اذ التقدم للخارجي حقيقة لا يكون ان ذات الجزء متقدم على ذات الكل فكيف لا يكون الجزء الذهني متقدما عليه لانا نقول
ان ذات الجزء الحقيقي متقدم على الكل ذاتا وهذا الجزء ليس جزءا حقيقة كما عرفت ولا يتصور فيه التقدم الذاتي مع اتحاده مع
الكل ذاتا ووجودا وليس لقائل ان يقول ان علم الشيء يكون بالاجزاء فيكون الاجزاء معلومة قبله ثم يعلم بها فصارت متقدمة
عليه وهو المقصود اذ يقال الكلام في التقدم الطبعي وهذا التقدم علمي ولا كلام فيه وهو يوجد في الرسوم ايضا ولا اختصاص
بالاجزاء المذكورة في الحدود وقال الاستاد المحقق قدس ان ما قال في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل من ان الجزء متحد معه
ذاتا ووجودا ففيه ان الاتحاد بالذات في الوجود انما يكون في الخارج واما في الذهن فالاجزاء الذهنية يحصل اولا في الذهن
ثم يحصل بحصولها الكل ولما كان الكلام ههنا في الوجود المطلق الاعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا فبالنظر الى الوجود الذهني
يجري الدليل ويلزم الاستحالة المذكورة في الكتاب الا ان الكل مع اجزائه في الذهن ايضا يحصل بوجود واحد وذات واحدة
ثم العقل ينتزع هذه الاجزاء بعد حصوله فالاجزاء الذهنية المحمولة كما انها متحدة مع الكل في الخارج كذلك متحدة في الذهن فالدليل
المذكور لا يجري في الاجزاء الذهنية فتامل قوله وتوضيحه اه هذا دفع لما اورد من ان اجتماع النقيضين المستحيل عبارة عن
وجودهما في امر ثالث لا ان يكون احدهما حاصلا في نفس الاخر وعارضا له وههنا يلزم التناقض لان الجزء اذا اتصف
بالعدم يلزم العدم الكل فيلزم كون الوجود موجودا او معدوما هذا العروض احدهما للاخر وهو ليس بمستحيل وانما المستحيل حصولهما

حصولها في امر ثالث وهو ليس بلازم فلدفع هذا الايراد احتاج الى توجيه كلام الشارح وقال توجيهه حاصله ان المقصود اثبات
... الوجود المطلق والترديد بين الاتصاف بجزئيه وبالعدم وبالوجود المطلق لوجود ذهني فيصدق عليه الوجود المطلق
واذا كان جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم لانا نعلم بداهة ان عدم الجزء مطلقا يستلزم عدم الكل كذلك فيصدق الوجود
والمعدوم على شيء واحد وهو الوجود الذي هو الكل وهذا هو اجتماع النقيضين المستحيل فاندفع الايراد فان قلت ان هذا
التوجيه انما يتم على مذهب من اعترف بالوجود الذهني واما على مذهب من لم يقل فلا يتم ولعل من قال بكميته وكونه في الاجزاء
اختار مذهب المنكرين لما ذهب اليه المتكلمون قلت اكثر المتاخرين من المتكلمين قائلون بالوجود الذهني وقد مالهم يكون
له ولما جاز للموجه حمل الكلام على الاحتمال البعيد فالتوجيه بحمله على ما هو الاعم الاكثر اولى والانسب وبما عرفت من التوجيه يندفع
الايراد بانه ليس ههنا اجتماع النقيضين المستحيل اصلا اذ العدم المضاف الى جزء الوجود عدم خاص ليس نقيضا للوجود المطلق
وانما هو نقيض وجود الجزء ونقيض وجود المطلق هو العدم المطلق وهذا عدم خاص فلا يلزم اجتماع النقيضين وجه الاندفاع
ان الاتصاف بالخاص يستلزم الاتصاف بالعام فاذا اتصف بالعدم الخاص يكون متصفا بالعدم المطلق العام الذي هو نقيض
للوجود المطلق فاجتمع النقيضان لا يقال ان هذا الاستلزام اذا كان العام ذاتيا للخاص فمسلم وذلك فيما نحن فيه لانا نقول
ان المعتبر هو المحمول وهو ههنا مطلق وافراده حصصية وذاتية المطلق لحصته ضروري فافهم قوله فان قلت اه حاصله ان
ما قيل بلزوم المحذور وهو لزوم عدم تقدم الجزء بحسب الوجود على الكل غير لازم بان يقال ان اريد بالمعية والبعدية والقبلية
المذكورة في الدليل المعية بالزمان بحيث يكون كل من الجزء والكل في زمان واحد والبعدية بالزمان بان يكون الاجزاء في زمان
متاخر عن زمان الكل والقبلية كذلك بحيث يكون الاجزاء في زمان ليس فيه المركب فنقول تقدم الاجزاء بالوجود على نفس الكل
الوجوب بل يجوز ان يكون معه والبعد بل وجد بعده في زمان متاخر عن زمانها وان اريد بالمعية والقبلية والبعدية ما يكون
بالذات فنقول ذلك القبلية لا يستلزم تقدم الاجزاء على الكل بالوجود لكونها معا او بعدا بالزمان في الوجود فالمذكورة
في المتن هم السبقية لها وان ادعى فلا بد عليه من دليل قوله الاهى وان لم يكن التقدم بحسب الذات بل يكون بحسب الوجود
فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء لانه اذا تقدم وجود الجزء على الكل صار الوجود قيدا للجزء فانضم وجود
كل واحد من الجزئين معه فصار كل بمنزلة جزئين باعتبار نفسه ووجوده المنضم اليه فالمركب منهما مركب من اربعة اجزاء اي الجزئين
ووجوديهما قوله قلت اه حاصله اختيار الشق الثاني وهو ان يراد بالقبلية المذكورة في الجواب ما هو بالذات ويقال ان الجزء
متقدم على الكل بالذات بحسب وجوده اي وجود الجزء المتقدم على وجود الكل بالذات بحيث يكون الكل محتاجا في وجوده الى
وجود الاجزاء ويلاحظ العقل ان الجزء من حيث هو جزء يعني مصداق الجزء من حيث انه مصداق لا يكون معدوما ولا لا شيئا
محضا اذ اللاشيء لا يكون مقوما للحقيقة اصلا فاذا كان متقدما على الكل بالذات وبحسب وجوده فعلى تقدير الشقين يلزم المحذور
المذكور وعلى الثالث يلزم تقدم الشيء على نفسه ويرد عليه ان الجزء من حيث انه جزء يكون متاخرا عن الكل والكلام بحسب الذات
متقدما عليه لان وصف الجزئية انما يعرض للجزء بعد تركيب الشيء عنه فيكون متاخرا باعتبار هذا الوصف عن المركب فما هو شرط
به كالوجود لا يلزم تقدمه الى المنسوب وغير متقدم فالمذكور الذي نعم كيف يكون متقدما فافهم قوله لكن لا يكون الوجود قيدا اه هذا
دفع لما مر في السؤال من لزوم كون التركيب من الجزئين تركيبا من اربعة اجزاء حاصله ان الوجود ليس قيدا للجزء ليكون الجزء

مع القيد جزئين بل الوجود شرط لجزئية الجزء وخارج وتقدم الجزء بالذات بحسب الوجود لا التقيد وجزئية الوجود بان يكون الجزء
مع وجوده واختلاف في الكل ويكون الوجود جزءا له كالجزء نعم شرط للجزئية لان الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن مقوما للوجود [illegible]
وجود الجزء لتحصيل المتقوم به واما كون هذا الوجود جزءا فغير لازم هذا في الاجزاء الخارجية ظاهر واما الاجزاء الذهنية فوجودها عين وجود
الكل فلا يتصور تقدمها على الكل الا بحسب الماهية اذ الافتقار اليها انما هو في مرتبة نفس تقرر الماهية في نفس تقرر الماهيات الاجزاء
يكون شرطا لجزئيتها فان قلت ان الوجود اذا كان شرطا لجزئية الجزء ما الجزء في جزئيته كان محتاجا الى الشرط فيلزم كون الذاتي محتاجا
الى الغير وهذا هو المجعولية الذاتية فلا يصح القول بالشرطية قلت ان شرطية الوجود لجزئية الجزء باعتبار تقومه للكل بالفعل واما استعداد
التقوم الذي هو من لوازم ماهية الجزء فليس مشروطا بالشرط اصلا فلا يلزم المجعولية الذاتية فظهر من هذا البيان ان وجود الجزء متقدم
على وجود الكل بحسب الذات واما نفس الكل مع قطع النظر عن الوجود لا يتعقل بدون الاجزاء فهو ايضا محتاج اليها اي متقدمة
على ذاته وماهيته فان مناط التقدم هو الاحتياج فنفس الاجزاء ايضا متقدمة على نفس الكل ووجود الاجزاء على وجوده يلزم من ذلك
تقدم نفس الاجزاء على نفس وجود الكل متقدم على وجوده ونفس الاجزاء متقدم على نفس الكل فصار متقدما على ما هو متقدم على وجود
الكل والمتقدم على المتقدم يكون متقدما فيكون الاجزاء متقدما على نفس وجود الكل وهو المطلوب اما النسبة بين وجود الاجزاء
ونفس الكل بالتقدم والتاخر غير لازم كما لا يخفى قوله فيلزم حصول الشيء اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الدليل اذا كان مختصا
بنفي الاجزاء الخارجية كما عرفت فيكون المراد باتصاف الاجزاء بالعدم اتصافها بالعدم الخارجي فلا يلزم منه كون الوجود محضا
ما ليس له وجود فكيف التوزيع وجه الدفع ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق واتصاف الشيء بهما فاذا اتصف بالعدم
المطلق يلزم كونه محض ما ليس له وجود فيلزم حصول الشيء وهو الوجود من اللاشيء المحض وهي الاجزاء المعدومة وقد تقرر التوهم
بانه لا خلل في كون الوجود محض ما ليس له وجود اذ كثير من الاجزاء لا تتصف بالكل كاللحم والعظم والشحم والاعصاب التي من اجزاء
زيد وليست بزيد وكذا اجزاء الدار من السقف والجدار ليست بدار فاتصاف الاجزاء بالكل ليس بلازم كذلك يجوز ان يكون
اجزاء الوجود محض ما ليس له وجود ولا محذور وجه الدفع ان هذا القياس قياس مع الفارق لان في عدم اتصاف اجزاء زيد
لا يلزم تركيبه من اللاشيء المحض بخلاف اجزاء الوجود فانها اذا لم تتصف يلزم هذا المحذور قوله المراد باعرفية الوجود بالكنه يعني لا اعرف
من الوجود بالاستواء ام اعرفية الوجود بالكنه يعني لا اعرف من الوجود شيء بالكنه بل الوجود اعرف من جميع الاشياء باعتبار الكنه فلو
عرف الوجود بالرسم لكان وجه المعرف اعرف منه لان المعرف اجلى واعرف من المعرف بالفتح مع ان الوجود اعرف الاشياء
فلا يعرف الوجود بالرسم ايضا كما لا يعرف بالحد قوله لا بالوجه يعني ليس المراد باعرفية الوجود في قوله ولا اعرف من الوجود اعرفيته
بحسب الوجه بمعنى ان الوجود اعرف من جميع الاشياء بالوجه فلا يعرف بالرسم لان تعريفه به يقتضي اعرفية الوجود منه قوله والا اي
وان كان المراد اعرفية الوجود بالوجه لكان هذا الكلام متناقضا لنفسه لان معناه يكون ان الوجود لا يعرف بالرسم اي بالوجه لان
الرسم يجب ان يكون بوجه اعرف ولا اعرف من الوجود شيء بل هو اعرف من جميع ما سواه حتى الوجه مع ان الوجه اعرف من ذي الوجه فعلم
الوجود بالوجه يقتضي كون الوجه اعرف من الوجود وقوله لا اعرف من الوجود شيء يقتضي عدم اعرفيته منه وهذا هو التناقض [illegible]
لا بد في التناقض من اتحاد الوجه والرسم يقتضي اعرفية وجه الوجود لنفسه وهو لا ينافي اعرفية الوجود بالوجه قلت معنى اعرفية الشيء
على غيره ان يكون حصوله مستغنيا عن الذهن بالنسبة الى ما هو اعرف منه وعلم كنه الوجه متقدم على علم الشيء بذلك الوجه فالقول بان

ليس المراد باعرفية الوجود في قوله

بان علم الشيء بالوجه اعرف من غيره يقتضي تقدم هذا العلم على نفس الوجه وهذا ايضا قد تقدم علم نفس الوجه فصار بينا قضاء لنفسه لانا نقول المراد
بالوجه ايضا يستلزم التناقض لان الكنه اعرف من ذي الكنه كالوجه من ذي الوجه فاذا كان الوجود اعرف بالكنه من جميع الاشياء وكان اعرف
من نفس الكنه ايضا مع انه اعرف منه وصار بينا قضاء لنفسه لانا نقول المراد بالكنه علم الشيء بكنهه لا علمه بالكنه فكنه الوجود اعرف من كل شيء سواه
وليس علمه بالكنه ليلزم التناقض باعرفيته فان قيل ان علم الشيء بالكنه غير علم الشيء بكنهه عند المحشي فتوجيه الكلام بارادة احدهما من الآخر توجيه
القائل بما لا يرضى به قائله قلنا ان المحشي قد يطلق الالفاظ على طريق القوم العرف وعند القوم اطلاق احدهما على الآخر صحيح فصح التوجيه قال
الاستاد المحقق قدس سره حاصله انه لو يقع الكلام على مذهب المحشي ايضا تم مقصود المستدل بان الوجود اعرف بالكنه والرسم لا يفيد الكنه و
اذا عرف الشيء بالكنه فما وجه الاحتياج الى الرسم فامتنع تعريفه بالرسم والمقصود بيانه فيه فتم المقصود فافهم قوله ولا يخفى اه المقصود من هذا القول
اثبات البداهة بابطال الحد في هذا الدليل باثبات بساطة الوجود ثم ابطال الرسم باثبات اعرفية الوجود من كل شيء وان لا شيء اعرف منه حاصله انه
اذا ثبت اعرفية الوجود مما عداه فلا وجه الى المقدمات المذكورة بل يكفي في اثبات بداهته انه لو كان نظريا لكان حاصلا بالحد والرسم وتعريف
الشيء يكون اعرف منه فلا شيء اعرف منه فلا يكون معرفا لشيء فيكون بديهيا فح صار سائر المقدمات المذكورة في اثبات بداهته لغوا وقد يقال
في وجه اللغوية ان الوجود اذا كان اعرف من كل شيء فكلما يذكر بيانه يكون اخفى منه والوجود يكون اسبق منه في حصوله في العقل فكيف
يحصل به والقول بان اجلى الاشياء قد يكون خفيا لكون ظهوره لا ينافي ذلك لان الاعرف غير الاجلى اذ هو عبارة عما يكون سابقا
على ما هو منه وحاصلا قبل حصوله والاجلى لا يلزم ان يكون كذلك فتفكر قوله والحق اه يعني ان المقدمات المذكورة في الدليل في اثبات
بداهة الوجود بابطال الرسم مقدمات ظنية لا يقينية حتى يرد عليه الايرادات وفيه ان الخطابة القضايا التي تفيد الظن والمقدمات
المذكورة في الاستدلال باطلة يظهر بطلانها بادنى تامل لان دعوى اعرفية الوجود من الشيء والمفهوم بطلانها ظاهر لمن تامل بادنى تامل و
كذا اعميته من الشيء والمفهوم وجزئيته لكل اعم من كل اخص منه واعرفيته لكل جزء من كل كل الا ان يستدل عليها بالاستقراء وهو مفيد للظن
البتة فح نعد من الخطابة وجه او يراد به القضايا التي يستعملها الخطباء والوعاظ لا المعنى المصطلح بها فافهم قوله قد سبق منا اشارة اي
في ضمن قوله السابق وحاصله الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه وبين ان لا يكون قوله في الشق الاول اه وهو قوله
فاجزاؤه اما وجودات قوله من الدليل الاول وهو الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم اه فمقصود المحشي من هذا
الكلام الرد على الجواب الذي اختاره الشارح وبينه بقوله فالاولى ساواه حاصله ان مقصود المستدل بقوله فاجزاؤه اما وجودات يلزم كون
الجزء مساويا للكل في الماهية لو كان جزء الوجود نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء الكل في المفهوم والماهية ولا شك في هذا اللزوم اذ
المفروض عينية مفهوم الوجود له لا صدق الوجود على الجزء فما قال الشارح من عدم لزوم مساواة الجزء للكل في الماهية لتجويز صدق الوجود
على تلك الاجزاء صدقا عرضيا وعدم استحالته مردود اذ هو خلاف المفروض من عينية مفهوم الوجود له ولا شك في استحالة المساواة
اذ الكلام في بطلان الاجزاء العقلية ومساواتها الكل في المفهوم والماهية ظاهرة الاستحالة بخلاف الاجزاء الخارجية فان المساواة فيها جائزة
اذ جزء الجسم مثلا مساو للكل في حقيقة الجسم واورد عليه ان الفرق بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو باعتبار الاخذ بشرط لا
والاخذ لا بشرط شيء وكلاهما متحدان بالذات ومتغايران بالوهم فاستحالة مساواة الجزء للكل في الماهية والمفهوم في احدهما يدل على
الاستحالة في الآخر فما وجه التخصيص بالجزء العقلي واما القول بان جزء الجسم لا يدل عليه مساواة الجزء الخارجي للكل فان بين الاجزاء المقدارية
والكلام فيهما ويجاب عنه بان قوله والكلام في نفي الجزء العقلي احترازا عن الاجزاء التحليلية للممتد المقدارية وهي متحدة مع الكل
ذاتا ووجودا وهوية عندهم كما بينه المحشي في حاشية الرسالة وليس الاحتراز عن الاجزاء الخارجية فاقلت ان مساواة الجزء للكل غير مستحيل

مقدم

اجج

اذ مقولات الامر مثلا مساوية لحقيقة الامر قلت مراد المستدل من كون الجزء مساويا للكل في الماهية هو الاتحاد بحيث يرتفع الا
كما يدل عليه قوله فيما سبق فلا يكون الكل كلا والجزء جزءا قوله فلا يمكن الجواب اه يعني الجواب باختيار الشق الاول لا يمكن
قيل بتعدد الوجود اذ على تقدير اتحاد الوجود في الحقيقة اذا كانت الاجزاء نفس مفهوم الوجود يلزم مساواة الكل والجزء في الماهية واما
اذا كانت الوجودات مختلفة الحقائق فلا يلزم ذلك اذ يجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات مختلفة ويكون حقايق هذه
الوجودات غير حقيقة الكل فاين المساواة بينهما في الماهية وانت خبير بان مقصود المستدل من الترديد ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي
هو الكل فيلزم المساواة واما ليس نفس الوجود المذكور بل غيره فلا بد من امر زائد هو الوجود فح لا يصح القول بتخالف الوجودات بالحقيقة
الا ان يقال لا يلزم ح ان يكون لكل واحد من الاجزاء غير الوجود فليجب حصول امر زائد بل يلزم عدم كونها في الوجود الذي هو الكل وهو لا يستلزم
حصول امر زائد لجواز ان يكون لكل واحد منها وجود بمعنى اخر سوى معنى الوجود الذي هو الكل ولك ان تقول ان مناط الشق الثاني على
انه اذا لم يكن لكل واحد من الاجزاء وهو الكل لا بد من حصول امر زائد هو الوجود بالمعنى الذي يكون كلا منهما ولا ينفع كون الاجزاء
وجودات بمعنى فتفكر قوله في اختياره الشق في الجواب اه وهو المقصود لقوله فالاولى في الجواب محل نظر لما عرفت من ان الوجود في
عينه مفهوم الوجود لجزئه ولزوم الاستحالة على تقدير كونه ذاتيا او عرضيا وليس المقصود صدقه على جزئه لئلا يتم الجواب والشارح حمل الترديد في
الدليل باعتبار الصدق فاجاب باختيار الشق الاول ولم يفرق بين الصدق الاولي والمتعارف والاولى الترديد باعتبار عينية مفهوم
الاجزاء فافهم قوله نعم لو كان الاختلاف اه حاصله ان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته لو كان مبنيا على كونه مفهوما واحدا مشتركا
في جميع الوجودات فالجواب لا يكون الا باختيار الشق الثاني وهو القول بان اجزاءه ليست وجودات اذ على تقدير اختيار الشق
الاول يلزم الاستحالة البينة كما ذكره المحشي فهذا الكلام اشارة الى ان ما ذكره الشارح من ان الخلاف في البداهة والنظرية مبني على كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا لا على سبيل اليقين لجواز ان يكون القائل بالاشتراك اللفظي قائلا بكسبية البعض دون البعض وبداهة كلك
فظهر ان مناط الاستدلال على امور ثلثة كون الوجود معنى واحدا ولزوم كون جزئه نفسه في الشق الاول وقصر الاستدلال على الجواب الذي
بينه فجواب الشارح باختيار الشق الاول غير صحيح للزوم الاستحالة فتعين الجواب باختيار الشق الثاني قوله وتحقيق المقام اه اشارة
التحقيق لاضعف كلام المصنف حاصله ان الترديد المذكور في الدليل بقوله فاجزاؤه اما وجودات او لا ان كان بالنظر الى المفهوم
بمعنى ان اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا كما يدل عليه ظاهر كلام المستدل فالجواب الذي ذكره الشارح يتعين باختيار الشق الثاني
وهو انه ليست وجودات لما عرفت من لزوم الاستحالة على الشق الاول وان كان الترديد بالنظر الى الصدق بمعنى ان اجزاء الوجود اما
يصدق عليها الوجود او لا يصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول بان الوجود يصدق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية
ولا بد فيها من صدق المركب الذي هو الكل على كل من تلك الاجزاء فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء او لان الاجزاء
العقلية هي التي يصدق عليها الكل فلا يصح الجواب الذي ذكره الشارح بان الامر الحاصل عند الاجتماع هو المجموع لان الامر الحاصل من
الاجتماع اذا لم يصدق على تلك الاجزاء يكون مجموع تلك الاجزاء الذهنية لان مجموعها يصدق عليها والامر ليس كذلك فيكون امرا حاصلا
فاين الجواب باختيار ان الامر الزائد المجموع وبما علمت ظهر وجه الضعف من ان الجواب باختيار الشق الاول يقتضي حمل الدليل على الاجزاء
الذهنية وباختيار الشق الثاني يدل على حمله على الاجزاء الخارجية واختيار الشقين والجواب بهما على تقدير واحد لا يصح وانما يصح على التقدير
كما عرفت ولا يدل على ذلك كلام المصنف والشارح ويحتمل التنزل على ان ما تقدم من الكلام بالنظر الى ظاهر عبارة الاستدلال وليس المقصود رفع
احتمال الصدق اذ هو يحتمله ايضا فافهم قوله ولا يرد النقض بالسكنجبين اه قيل ان حاصل الدليل اجزاء الوجود اما يصدق عليها

عليها الوجود مواطاة او الاشتقاق والثاني مم لان الكلام في الاجزاء العقلية ويجب حمل الكل عليهما مواطاة وعلى الاول
يلزم جزئية الوجود نفسه لان الحمل المواطاتي لايكون الا في الذات انت تعلم ان هذا التقرير مناف للتقرير الذي نقضه الناقض عليه
غير مدفوع بارادة الاجزاء الذهنية فان الناقض نقض على ماقرره الشارح من الدليل بان اجزاءه اما موجودات فيلزم مساواة الكل والجزء
اه وحاصل نقضه ان مقدمات دليلكم جارية في اجزاء السكنجبين بان يقال ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة الكل والجزء وان لم يصدق
فلابد من امر زائد هو السكنجبين فلايكون التركيب فيه ولا يدفعه كون الكلام في الاجزاء الذهنية بل هو مقيد لزيادة العموم في الدليل
الا ان يقال مقصود المحشي هيهنا تقرير نفس الدليل وان كان محتاجا للتقرير المشهور وتقرير النقض ان اجزاء السكنجبين ليس بصادق
عليها ويحصل عند اجتماعها وهو مجموع تلك الاجزاء فلو كان صدق الكل على الاجزاء مع انه ليس كذلك ويدفع بان الكلام هيهنا في الاجزاء
التي تصدق عليها المجموع وهي العقلية واجزاء السكنجبين ليست كذلك ليكون صدق مجموعها واحدا ولم يبق لعدم صدقه اجزاء والقول
بان مقصود المحشي دفع نقض المصنف على تحرير الدليل لا اب عنه ظاهر كلام المحشي وهو قوله فان الكلام في الاجزاء التي يجب ان
يصدق المجموع عليها لايدل الا على عدم استحالة صدق الكل على الجزء ولا يدل على عدم استحالة المساواة بينهما كما هو مقتضى كلام
المصنف الا ان يقال لعدم استحالة كل منهما في الاجزاء العقلية ولا يخفى ان صدق المجموع على الاجزاء العقلية واجب والكلام فيها
فالتطويل على الشق الثاني على تقدير تحرير الدليل بحسب الصدق مستغنى عنه لا طائل فيه ويكفي فيه القول بلزوم عدم تقاير الاجزاء
اجزاء فافهم قوله هذا ظاهر اه يعني هذا التقرير ظاهر ان الاولى في الجواب الترديد بان المستدل اراد بالترديد في الدليل بين
كون الاجزاء وجودات او ليست بوجودات الترديد بحسب مفهوم الوجود يعني ان الاجزاء عين مفهوم الوجود او لا مع القول
بان مفهوم الوجود متعدد ولوجود كل من الاجزاء مفهوم سوى مفهوم وجود الاجزاء ومطلق الوجود المشترك بيني بينهما الا
بالاشتراك اللفظي فالجواب عن هذا الدليل باختيار الشق الاول وهو كون الاجزاء عين مفهوم الوجود ولا يلزم المساواة كما عرفت
وان اراد المستدل بالترديد الترديد المذكور مع القول بوحدة مفهوم الوجود فالجواب باختيار الشق الثاني فقط وهو انه ليست
بوجود ولا يمكن الجواب بعينية مفهوم الوجود ومفهوم الوجودات متغايرة فلا جواب الا باختيار الشق الثاني والقول بان
الامر الزائد هو المجموع وان اراد المستدل بالترديد بحسب الصدق لا المفهوم يعني ان الوجود صادق على اجزائه ولا يلزم المساواة
لجواز ان يكون صدقه عليها صدقا عرضيا ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ صدق الكل على الاجزاء العقلية التي كلام المستدل
فيها ضروري فكيف يختار شق عدم الصدق فقول المحشي وبهذا اظهر توجيه على المصنف والشارح اذ كلامهما يدل على ان امكان
صحة الجواب باختيار كل الشقين على بعض التقارير مع انك عرفت عدم صحة الجواب باختيار الشق الثاني على تقدير تعدد مفهوم
الوجود وعدم صحة الجواب باختيار الشق الاول على تقدير وحدته وكذا عدم صحة الجواب باختيار الشق الاول على تقدير ارادة
المستدل بالترديد الترديد بحسب الصدق كما بين مفصلا وهذا التوضيح انما يصح اذا كان المراد بالترديد الواقع في قول المحشي الاولى
ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد الترديد بين القول بالوحدة والتعدد لمفهوم الوجود واما اذا كان المراد به الترديد بالنظر
الى الصدق والمفهوم كما هو مقتضى التحقيق فحاصله ان الجواب بالترديد اولى بان يقال المستدل ان اراد بالترديد بالنظر الى المفهوم
فليس الجواب الا باختيار الشق الثاني فقط اذ لو اختير الشق الاول وهو كون الاجزاء عين مفهوم الوجود فيلزم المساواة في المفهوم
ولا مساغ لمنعه وان اراد الترديد بالنظر الى الصدق فالجواب انما هو باختيار الشق الاول وهو العينية ويمنع لزوم المساواة نع

الثقاوالاجزاء السكنجبين صح

المبتنى بان يق بالصدق الوضعي ولا يمكن باختيار الشق الثاني اذ لا مساغ للقول بعدم امكان صدق الكل على اجزائه ووجه الاولوية
تجويز العقل بالعينية حين كون الترديد بالنظر الى المفهوم مع القول بالوحدة او اختيار ان الاجزاء وجودات حين الترديد بالنظر الى المفهوم
ولا يخفى عليك ان الاحتمالين الاخيرين لا يطابق كلام المص لان جواب المص مبناه على القول بتعدد مفهوم الوجود كما هو الظاهر من كلامه فكيف
يصح القول باختيار كون الاجزاء وجودات مع كون الترديد بحسب الصدق اذ ليس هو مبناه بل مبناه الترديد بحسب المفهوم مع القول
بتعدده وكذا لا يصح اختيار الشق مع الترديد بالنظر الى المفهوم اذ لا انطباق لا دليل على الصدق بل مبناه على التعدد بحسب المفهوم و
كذا لا مجوز لقول المص بانا نختار ان الاجزاء وجودات عند الترديد بالنظر الى المفهوم واختياره مبني على التعدد والمفروض ان الكلام مع
القول بالوحدة ولا يصح قوله نختار ثانيا يكون الاجزاء ليست وجودات حين الترديد بحسب الصدق اذ الكلام في الاجزاء العقلية وعدم
صدق الكل عليها غير ممكن كما عرفت الا ان يق ليس المقص تطبيق كلام المص بل تحقيق الجواب في نفسه سواء كان مطابقا له او لا وهذا التوجيه
خلاف ما يقتضيه لفظ الاولى او يدل على ان الجواب بهذا النهج مطابق لكلامه والحق ان جواب الش على تقدير القول بالوحدة مع الترديد
بحسب الصدق صحيح باختيار الشق الاول ومع الترديد بحسب المفهوم باختيار الثاني فالاولوية ما قال المحشي بالنظر الى جواب الش لا المص او تقي
اولوية باعتبار اشتمال الترديد على التوضيح فافهم قوله ثم اذا ثبت هذا الكلام لافادة ان التحقيق المذكور انما هو مع قطع النظر عن ذاتية
الوجود لما تحته لا مساغ لذلك التحقيق اذ حاصله تعيين الجواب باختيار الشق الثاني على الترديد بالنظر الى المفهوم وباختيار الشق
الاول على تقدير الترديد بالنظر الى الصدق ومنع لزوم المساواة في الماهية بين الكل والجزء وهذا لا يتصور الا اذا ثبت كون الوجود ذاتيا
واما اذا ثبت كونه ذاتيا ويكون الترديد بحسب الصدق فعدم الجواب باختيار الشق الثاني على هذا التقدير ظ اذ الذاتيات لا بد من
صدقها على الذات واما ما اجاب المص باختيار الشق الاول فهو مبني على تعدد الوجود واشتراكه بين الوجودات اشتراكا لفظيا كما هو
مقتضى كلامه واما اذا كان ذاتيا لا يتصور التعدد والاشتراك المذكور بل الاشتراك ح يكون اشتراكا معنويا وجواب الش باختيار
صدق الوجود صدقا عرضيا وعلى تقدير ذاتيته لما تحته لا يتصور هذا الصدق فلا يمكن جوابه بجميع الاحتمالات المذكورة فيقوى الدليل الدال
على بطلان الوجود ونم اما اشار اليه المحشي بقوله لكن ينبغي ان يعلم هذا المقام قوله كما اقمنا البرهان اه اشار اليه بما مر سابقا في قول المحشي
انت تعلم ان الكلام في الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية اه وظهر منه ان مفهوم الوجود ذاتي لافراده لا عرضي
واذا صدق عليها بالمواطاة كما هو الظاهر من الشق الاول وصدق المواطاة لا يكون على التغاير فيلزم مساواة الكل والجزء في الماهية الخ
واورد عليه الاستاد المحقق قدس سره بقوله انت تعلم ما فيه من الاختلال فان الثابت من قبل ذاتيته الوجود لحصصه فان الكلام
الذي مر من المحشي ان الكلام في المعنى المصدري وهو امر انتزاعي لا يتخصص الا بالاضافات وحقيقته ليس الا مفهومه وحقائق
افراده ليست الا مفهوما تا ولم يثبت منه ان كلما يصدق عليه الوجود يلزم ان يكون ذاتيا الا ترى انه على الموجودات وليست ذاتية
لها اذ الصدق اعم من ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق فيجوز ان يكون صدق الكل الذي هو الوجود على اجزائه من قبيل الثاني
فلا يلزم الذاتية فان قلت لا بد للكل من حمله على اجزائه بالمواطاة ولما كان الكلام في المعنى المصدري يلزم صدقه على اجزائه كك
وحمل المعنى المصدري مواطاة لا يكون الا على ما يكون ذاتيا له فيلزم الخلف قلت القدر الضروري مطلق الحمل واما الحمل بالمواطاة
فلزومه في حيز الخفاء ولعل معنى المصدري يابى عن الحمل بالمواطاة واما الحمل المطلق فلا يستلزم الذاتية فافهم واستقم واستجب منهم
بحر العلوم بان الاجزاء العقلية منحصرة في الجنس والفصل اللذين هما من اقسام المقول كما بين في مختصرات المنطق فضلا عن المطو

صادق
فيجوز

عن المطولات ثم ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود فيلزم مناط الحمل فلو كان للوجود اجزاء عقلية يلزم صدقه عليها مواطاة وخصوص
ا[illegible] المعاني المصدرية للحمل المواطاتي يدل على الاتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية لها فتدبر ولك ان تقول ان المفهومات المصدرية
ليس حالها كحال سائر المفهومات فانها يعرض لنفسها فعدم الحمل المواطاتي لا يدل على عدم الاتحاد فيجوز ان يكون الاجزاء العقلية متحدة
مع الوجود ولا يكون الوجود محمولا عليها بالمواطاة والقياس على غيره قياس مع الفارق كما علمت او يقال هذا انما يثبت لما تحته من الافراد
اما الاجزاء العقلية المتحدة معه فحملها عليها ليس باعتبار الذاتية ولا مساحة فيه فان الانسان محمول على اجزائه العقلية وهو الحيوان
والناطق وليس من اقسامها ولا باعتبار الوصفية التي تكون بين عرض العارض لموضوعها ليلزم قيام المبدا في الموضوع وان كان
من قبلها فلا ينازع ما قال المحشي في المرصد الثاني في بحث الحمل ان حمل الحيوان على الانسان حمل بالذات وحمل الانسان عليه
حمل بالعرض ولا يختل الحصر بين الذاتي والوصفي فان هذا التقسيم من قبيل الوصفي واما على قيام المبدا في الوصفي وان كان لازما
لكن لا يلزم منه في الوصف الذي يعرض لنفسه فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق قوله من غير ان يعتبر بينه وحدانية يعني لا دخل لا
لا عرضا فالمجموع بهذا المعنى ليس الا الكثير المحض من غير اعتبار امر زائد عليه قوله مع الهيئة الوحدانية اي دخولها في المجموع فيكون
مركبا من الاجزاء والهيئة الوحدانية العارضة لها فليس كثيرا محضا بل الكثير المعروض للهيئة الوحدانية قوله من حيث انها موصوفة
لها يعني من غير ان يكون داخلة في المجموع بل المجموع انما هو الاجزاء الملحوظة من هذه الحيثية والفرق بين المعاني الثلثة ظاهر لا سترة
فيه في بيان المعاني الثلث للمجموع دفع توهم عسى ان يتوهم ان الامر الزائد لا يكون مجموعا لانه ان اريد به نفس الاجزاء بدون شيء فلا يكون
عينها الا امر زائد عليها وان اريد به الاجزاء مع الهيئة الوحدانية فيلزم خلاف المفروض وهو عدم انحصار الاجزاء فيما فرضت
اجزاء واذا تبين ان للمجموع معاني ثلثا والمعنى الثالث هو المراد ههنا فلا يلزم عليه شيء من المحذورات اندفع التوهم المذكور
قوله والمراد ههنا اي في قول الشارح وذلك الامر الآخر هو المجموع بالمعنى الثالث اذ هو ليس الا الاجزاء من حيث انها موصوفة بالهيئة
الوحدانية لا المعنيين الاولين اذ لو اريد به المعنى الاول لا يطابق قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع اذ هو نفس الاجزاء كما عرفت
وليس امرا آخر زائدا عليها ولو اريد به المعنى الثاني وهو الاجزاء مع الهيئة الوحدانية فيلزم عدم انحصار الاجزاء فيما فرضت
اجزاء اذ المجموع ح لا ينحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر مع الاجزاء امر آخر هو الهيئة الوحدانية التي يكون الاجزاء معها مجموعا ويكون
الهيئة جزءا ايضا فلا انحصار فيها قوله وبهذا التقرير اه يعني بالبيان المذكور ظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء اذ الاجزاء
هي الوحدات والمجموع هي الكثرة المحضة بدون شيء آخر وليست للكثرة المحضة حقيقة محصلة سوى حقائق الوحدات فلا يحصل
امر زائد على الاجزاء لا يقال ان الوحدات ليس فيها تركيب اصلا والكثرة المحضة يمكن فيها التركيب لانا نقول التركيب بدون
اعتبار الوحدة غير ممكن واذا اعتبر فيها لم يبق كثرة محضة قوله وبالمعنيين الاخيرين اه اي المعنى الثاني والثالث الكل مغاير
للاجزاء لدخول الهيئة في الكل على الثاني ولحاظ حيثية عروضها على الثالث بخلاف نفس الاجزاء فانها ليس فيها شيء منها قوله ثم
النظر الدقيق مقصوده بهذا الكلام استلزام الاجزاء للكل على كل من المعاني الثلثة لدفع الوهم بعدم استلزامها في المعنيين الاخيرين
لكونه مغايرا لها حاصله ان الفكر الدقيق يحكم بان الاجزاء وان لم يكن عين الكل بالمعنيين الاخيرين للتغاير بينهما لكنها مستلزمة
للكل فاندفع ما يتوهم من ان الهيئة اذا لم يكن داخلة كما في المعنى الثالث امكن وجود الاجزاء بدون الهيئة فاذا وجد الاجزاء مع عدم

الهيئة فنقول ما لوجد الكل والمجموع ح اولا فان وجد فلم يكن زائدا على الاجزاء اذ الزائد عليها انما كان هيئة وقد فرض عدمها فوجود
الكل بوجود الاجزاء فقط لا بامر زائد عليها فيلزم المحذور المذكور وان لم يوجد الكل والمجموع فيلزم عدم تحقق الشيء مع تحقق جميع اجزائه
وجه الدفع ظ بان عدم دخول الهيئة لا يستلزم عدم تحققها مع الاجزاء وانفكاكها عنها لجواز ان يكون الاجزاء معروضة بالهيئة بحيث لا يمكن
هذا العارض ههنا فاذا كان فيه الاجزاء معروضة للوحدة ولا يمكن تحققها بدون الهيئة وتحقق الكل والمجموع بتحققها فلا يلزم عدم
كونه امرا زائدا اقول لان العدد حقيقة ليست محض الوحدات اه لان العدد حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة ومحض الوحدات
ليست كذلك فالعدد لا يكون عبارة الا عن الوحدات مع دخول الهيئة الوحدانية عند من يقول باشتمال العدد على الجزء الصوري
او مع عروضها عند من لا يقول باشتماله عليه فالمفروض ان العدد يكون مشتملا على الجزء الصوري او معروضا له ولو لم يكن كذلك يلزم تعدد
المعروض مع وحدة العارض فلا بد من اعتبار الوحدة في المعروض والكثرة لا شك في استلزامها للعدد واذ هي لا تخ في نفس الامر عن كونها
اثنين او ثلثة او اربعة وهلم الى غير ذلك فمعروض الكثرة اي الاحاد المحضة يكون مستلزما لمعروض العدد وهي الاحاد التي يعتبر معها
الهيئة الوحدانية سواء كانت داخلة او عارضة وان لم يكن مستلزما له فيلزم تحقق العارض بدون تحقق المعروض لانه اذا تحقق
معروض الكثرة تحقق الكثرة واذا تحققت تحقق العدد لما علمت من الاستلزام فح لو لم يتحقق معروضه ولم يستلزم لتحققه يلزم تحقق
العارض بدون المعروض ولو قيل بعدم تحقق العدم يلزم تحقق الملزوم وهو الكثرة بدون تحقق اللازم وهو العدد فظهر استلزام
الاجزاء للمجموع على كل التقادير وتوضيح الكلام ان ههنا احتمالات اربعة الاول وحدات محضة من غير دخول الوحدة وعروضها
والثاني كل وحدة وحدة فالفرق بينه وبين الاول انه كثرة محضة وهذا وحدة محضة والثالث وحدات من حيث الاشتمال على الهيئة
الوحدانية واخذها معها والرابع وحدات من حيث عروضها للهيئة وهي خارجة عنها فهما عددان على اختلاف المذهبين كما مر
اما الاول فليس بعدد على المذهبين لكنه كثرة والزعم بعد ههنا زعم فاسد على الحق كما اشار اليه بقوله وليست محض الوحدات دائرا ما
لا افاده في اثناء التقرير والثاني ليس بعدد ولا كثرة اصلا فلا يليق الاحتمال الاخير بتصور الوقوع لان عروض الهيئة الوحدانية
للكثرة المحضة غير ممكن لاستلزامه تعدد المعروض تعدد العارض مع ان العارض ههنا واحد فكيف يتصور عروضه للمعروض بتعدد العارض
وهو الكثرة لانا نقول في العروض الانتزاعي لا ضير في وحدة العارض وتعدد المعروض وعروض الهيئة كذلك اذ ليس في نفس الامر الا الكثرة
وينتزع العقل عنها هذه الحيثية كما في سائر العوارض الانتزاعية لا وجود في نفس الامر المنشار اليه لهذه العوارض فان قلت ان
الكثرة والوحدة متنافيان واحد المتنافيين لا يستلزم الآخر فكيف يستلزم الكثرة للمجموع قلت ليس المراد ما لاستلزام انه اذا تحقق احدهما
تحقق الآخر بل المراد به صحة الانتزاع بمعنى انه يستلزم احدهما لصحة انتزاع الآخر فالكثرة يستلزم لصحة انتزاع العدد وكذا معروض
الكثرة يستلزم انتزاع معروض العدد كما عرفت سابقا اذ يكفي الوحدة الاجتماعية لانتزاع الكثرة الاجزائية قال الاستاد في [illegible] وما نقل
من ان العدد معروض الهيئة كما هو مذهب المحققين ان الوحدات من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا والعدد من مقولة الكم
فالوحدات انما يدخل تحت مقولة الكم بسبب عروض الهيئة الوحدانية فالداخل تحتها ليس مجموع الوحدات والهيئة لان العدد ليس عبارة
عنهما عند المحققين ولا يكون الداخل تحتها الا الوحدات صرفة مشروطة بالهيئة والهيئة خارجة عنها عارضة لها كما هو شأن العدد عندهم
والمقولة يكون ذاتية لما تحتها فالكم ذاتي للعدد الذي تحته والاعداد الذي فيه ما يكون داخلة تحته وانما دخلت بشرط عروض الهيئة فتامل

فهذا ثبت الكم لها شروطه لانه محتاج الى امر خارج عنها وهذا هو المحمولية الذاتية المستحيلة وقد نقل في جواب الفساد عن جامع المعقول
والمنقول ماهر الفقه والاصول عمدة الفضلاء قدوة العلماء سند العارفين مقنن قواعد الدين المتين حاوي لقب سيد المرسلين
مولانا نظام الملة والدين قدس سره ان الهيئة ليست شرطا لعددية العدد ولا تكون الهيئة حيثية من الوحدات تفيد اجتماعها عروض
نوع وحدة لها حقيقية عددية لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا ولو بالاعتبار فلا يكون حقيقة ولذاتا فلا بد لها من نوع
توحد وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعية كانت او اعتبارية فافهم فهذا الجواب
لا يدفع الفساد بالتقرير الذي قرره الاستاد المحقق اذ الوحدات الصرفة اذا لم تكن من مقولة الكم فمن حيث الموضوعية لا تكون الكم
منها اذ الفرق بين الاعتبارين بحسب اللحاظ فقط فما لا يكون جزءا لاحدهما لا يكون جزءا للاخر والا يلزم التغاير الذاتي بينهما فافهم
قوله لا يخفى اه هذا تنبيه على فساد ما زعم القائل من المساواة بين اجزاء الدار واجزاء الوجود في لزوم كون الكل صفة للجزء واجتماع
النقيضين بان اجزاء الدار اما دار او ليست بدار على الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وجه الفساد ان بينهما فرقا بعيدا
ولا يلزم شيء منهما في الدار لانا نختار الشق الثاني من الترديد ولا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يستلزم عدم اتصاف اجزاء الدار
بالدار عدم اتصافها كلها بها اذ الجدار مثلا ليس بدار مع ان المجموع منه ومن السقف وغيره دار ولا محذور فيه والسر فيه ان
الدار من الاعيان الخارجية التي هوياتها ليست قابلة لان يوصف شيء من الاشياء بها فيتصف اجزاؤها بها وبعدمها والكل قابلا
للوصف فوصفه للاجزاء لا يستلزم الحمل لعدم كون هذه الاجزاء اجزاء للمفهوم حتى يلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل بخلاف الوجود
اذ حقيقته باعتبار لا يخلو شيء في نفس الامر من اتصافه او بنقيضه والاجزاء ايضا يكون في نفس الامر كذلك فاذا لم تتصف بالوجود
فيكون متصفة بالعدم لا محالة وعدم الاجزاء يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين وكذا الحال في جميع الكليات المتكررة [لنوع] الا
كالشيئية وغيرها وما سوى ذلك فدفع النقض بها باختيار الشق الثاني كما عرفت وقد يقرر عدم لزوم شيء منهما باختيار كل من
الشقين اما باختيار الشق الاول فبان يقال اجزاء الدار متصفة بالدارية والدار محمول عليها ولا يلزم الوصف المستحيل لان حمله
من قبيل الانسان على الناطق وهذا النحو من الاتحاد غير مستحيل بخلاف الترديد في الدليل فانه باعتبار الوصف ولا شك في استحالة
عروض الكل للجزء وقيامه به في الوجود كذلك واما باختيار الشق الثاني فبان اتصاف اجزاء الدار كالجدار مثلا بعدم الدار لا
اتصاف الدار بعدمها كما مر سابقا وهذا التقرير موافق لظاهر كلام المحشي فان ظاهره يدل على انه لا يلزم شيء من المحذورين على تقدير
اختيار كل من الشقين وما قيل من انه على تقدير الشق الاول يلزم المحذور لا محالة فان اتصاف الشيء بامر يستلزم اتصافه بجزئه
الخارجي فاذا اتصف جزء الدار بالدار فيتصف بجميع اجزائها الخارجية والا لم يكن العارض بتمامه عارضا فيلزم عروض الشيء
لنفسه المستحيل والكل يلزم في الدار ايضا لكن ليس بمستحيل اذ المستحيل ما يكون بلا تغاير بين العارض والمعروض وههنا تغاير
بينهما باعتبار الحيثيتين فان اتصاف جزء الدار بالدار ليس مشروطا على كونه جزءا لها اذ لم يكن فلا خلل ايضا فيه وعروض جزئها لنفسه
انما يكون لكونه جزءا لها فموضوعية جزء الدار لها من حيثية اخرى وعارضيته من جهة الجزئية فتغاير الحيثيتان فلا يلزم عروض الشيء لنفسه
المستحيل والكل يلزم في الدار وفي الوجود الحيثيتان المتحدان لان اتصاف جزء الوجود بالوجود انما هو لكونه جزء الوجود
واذا لم يكن جزء الوجود وجودا يلزم عدم وفي الدار ليس كذلك كما علمت فتامل قوله بل هذا ايضا ليس بمجرد مطلقا اه يعني ما قال
الشيء بين الشيء ليس اتصاف احد النقيضين بالاخر مواطاة محال في جميع المواد بل انما الاستحالة في بعض المواد فان الجزئي نقيضه
اللاجزئي محمول عليه بالمواطاة بان يقال الجزئي لا جزئي اذ مفهوم الجزئي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما من الجزئيات فيكون صادقا على الجزئي

فلا يكون جزئيا فهو لا جزئي وكذلك اللامفهوم نقيض المفهوم يصدق عليه بان يقال اللامفهوم مفهوم اذ المفهوم يحصل
في الذهن واللامفهوم ايضا حاصل فيه فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر اذ وجد في هذه المواد ظهر ان استحالة
ليس على الاطلاق كما هو الظاهر من كلام الشارح دام ظله اورد مثال اللامفهوم مع ان المثال الاول يكفي لاثبات المدعى لئلا يقول القائل ان
مراد الشارح من الاستحالة الاستحالة على الاطلاق ومقصوده حمل النقيض الذي هو السالب على المسلوب وبالعكس لا الذي هو في حكم المشتق
فالجزئي اذا حمل عليه اللاجزئي باعتبار سلبه فلا شك في بطلانه وانما الحمل عليه لكونه في حكم المشتق واذا اورد مثال اللامفهوم يندفع
هذا القول فان اللامفهوم باي طريق اخذ مفهوم البتة لصدقه عليه انه حاصل في العقل وهذا هو المفهوم فليس الاستحالة على الاطلاق
وهذا على ما هو المشهور تام لان السلب امر مفهوم ويثبت له الشيء فيكون اللامفهوم مفهوما ويثبت له المفهوم واما على ما قيل من ان رفع الشيء
ليس بشيء بمفهوم ويثبت له الشيء غير تام فافهم قوله ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى اشارة الى التحقيق الذي ذكره
في بيان الوجه الثالث على زيادة الوجود بقوله اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر من جهة واحدة اه و
يظهر منه انه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم فالتحقيق
الذي هناك يدل على ان حمل المواطاة ليس بممتنع مطلقا قوله بل غاية الباب اه هذا اضراب عما قال الشارح من عدم لزوم المحال بانه يلزم الاستحالة
ههنا بيانه ان الكلام ههنا في الوجود المطلق والوجود موجود ليس بمعدوم مطلق فاذا عدم الجزء عدم الكل فجزء الوجود اذا كان معدوما
مطلقا كان الوجود ايضا كذلك فيلزم كون الشيء الواحد وهو الوجود موجودا في الجملة كما هو المقرر ومعدوما مطلقا على تقدير عدم اجزاء و
هذا هو اجتماع النقيضين المستحيل فان قلت اتصاف الوجود بالعدم اشتقاقا غير صحيح لازم ههنا واما اتصافه بالعدم مطلقا الذي
مع ليس بلازم قلت ليس ههنا اتصاف الوجود بالعدم اشتقاقا صحيحا لا يكون محالا بل اتصاف الموجود في الجملة بالمعدوم المطلق اذ الوجود
موجود في الجملة كما عرفت مرارا فاجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة والقول بان الشارح لم يرد هذا النفي فليس هذه الغاية غاية مدفوع
بان الحق هذا ومن لم يحمل الكلام عليه فلا يصح بلا شك وريب قوله حمل الوجود اه حاصله ان حمل الوجود على الوجودات عند ابي الحسن
الاشعري حمل اولي بان الموضوع فيه هو بعينه ماهية المحمول ومفهوم بعد ان يلاحظ نحو من التغاير كحمل الانسان على الانسان فاذا كان
الوجود عين حقيقة الموجودات وحمل الحقيقة على ذاتها حمل اولي فحمل الوجود ايضا كذلك او حمل متعارف ذاتي وهو عبارة عن مجرد
اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويكون ذاتيا اذا كان المحمول جزء الموضوع كحمل الحيوان على الانسان فالوجود اذا كان محمولا على
اجزائه وحمل الاجزاء الذهنية على الكل حمل ذاتي متعارف والوجود متحد معها فيكون حمله عليه ايضا ذاتيا متعارفا واما عند غير الشيخ
ليس حمل الوجود كذلك بل حمل بالاشتقاق لان الوجود عندهم امر عارض انتزاعي والنفساني وحمل العارض ليس حملا اوليا ولا حملا ذاتيا
كما عرفت من معناهما وتفصيله ان الوجود اذا كان عين الموجود فوجود كل موجود يكون عينه فيكون وجود النوع عينه وكذا وجود
الشخص عينه فحمل الوجود على زيد مثلا يكون متعارفا ذاتيا من حيث ان وجود الانسان عينه وحمل الانسان على زيد حمل متعارف ذاتي
فما هو عينه يكون حمله ايضا متعارفا ذاتيا وحمل الوجود على زيد حمل اولي باعتبار كون وجود الشخص عينه فالوجود هو زيد فصار حمله
عليه كحمل الانسان على الانسان وحمل وجوده عليه واورد عليه بانه لو كان مناط الترديد على ان الوجود الذي هو نفس الماهية محمول عليها
حملا اوليا والذي هو نفس جنسها وفصلها محمول عليها حملا متعارفا كما هو شان الذاتيات لا ورود والتوديد او كلام المحشي يحقق
في الواقع وقال الاستاد ان مناط الترديد على ما هو المشهور من ان مذهب الاشعري اتحاد الوجود في الماهية في الواقع وعلى ما هو التحقيق
عند المحشي من ان معنى العينية كون الجهة بعينها حمل الوجود عليها من غير زيادة امر تقييدي او تعليلي او قد يقع في تفسير الحمل الاولي

المتعارف

...وبيا والذاتي عند الاشعري انه ان اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل اولي عنده وان اريد الوجود المصدري فحمله حمل
ذاتي بمعنى ان مصداق الحمل هو نفس الذات عنده لا بمعنى انه جزء لما يحمل عليه فهذا الترديد بينهما بين الاولي والمتعارف الذاتي بحسب
المعنيين للوجود وقيل ان المشهور اطلاق الوجود على الموجودات عنده بالاشتراك اللفظي فحمله عليه حمل اولي وعلى تقدير الاشتراك المعنوي
يحمل عليها بالحمل المتعارف الذاتي فافهم قوله ذاتي صفة لحمل متعارف احتراز عن حمل متعارف بالعرض ولا حاجة الى وصف الحمل الاولي
لانحصاره في الذاتي اويكون صفة له للكشف قوله فيه مسامحة اه يعني قول الشارح قد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لايناسب هذا المقام مسامحة
وقع على خلاف الظاهر من قوله قد عرفت ان المذكور فيما سبق ذكر عدم مناسبة مذهبهما مع انه لم يذكر فيما قبل اصلا ففيه مسامحة
بان المذكور فيما سبق ما يستلزم فكانه هو المذكور سابقا اذ المذكور فيما سبق من اختلاف العينية والكثرة يتفرع كون الوجود بمفهوم احد صح
يستلزم ان ذكر مذهب الشيخ لايناسب المقام لان مذهبه يقتضي كون الوجود مفهومات متعددة وهو بمعزل عن هذا المقام فهذا توجيه لكلام
الشارح وقع لتوهم من توهم ذكره سابقا صريحا قوله فيه اه يعني هذا الحل لايتم اذ الكلام الذي وقع في كون الاجزاء وجودا اولا في انها
متصفة بالوجود والعدم المتعارفين فالوجود بالمعنى المتعارف عنده عن التحقيق سواء كان بالذات او بالتبع والعدم عن سلب
التحقق مطلقا واذا كان الكلام في هذين المعنيين لايعقل بينهما واسطة فكيف يتم الحل ان اجزاء الوجود لاتتصف بالوجود
ولا بالعدم فانه مصرح باثبات الواسطة بين الوجود والعدم ومن اثبتها اراد الوجود والعدم بمعنى اخر الذي لاكلام فيه كما اشار اليه
من قبل بان غير مثبتي الواسطة الوجود بمعنى ما يتحقق بالذات وهو غير المتعارف الذي كلامنا فيه فلايتم الحل قوله فيه ان الحال عند
مثبتيها اه هذا البحث على قول الشارح فيكون اجزاء الوجود عند مثبتي الاحوال من قبيل الاحوال كالوجود عندهم حاصله ان اجزاء الوجود
عند مثبتي الاحوال من قبيل الاحوال كالوجود عندهم حاصله ان اجزاء الوجود لو كانت من الاحوال يلزم تاخرها عن الكل لان الاحوال
يكون تحققها تابعا لتحقق الموصوف وموصوف اجزاء الوجود تحققه بنفس وجوده فيكون الوجود المتبوع نفسه مقدما على وجود الاجزاء
التابع له فيلزم كون الكل قبل اجزائه مع ان الامر بالعكس فان قلت الكل هو الوجود المطلق وما يكون الاجزاء متاخرة عنه هو الوجود الخاص
الذي هو فرد من الكل لا الكل قلت اذا كانت الاجزاء متاخرة عن الخاص والخاص متاخر عن العام والمتاخر من المتاخر متاخر فيلزم تاخر
الاجزاء عن الكل ايضا مع انه خلاف ذلك لايقال تاخر الخاص عن العام غير لازم الا اذا ثبت كون العام ذاتيا للخاص واما اذا كان عرضا
فيجوز ان يكون العام متاخرا عن الخاص فالاجزاء كلها هو الوجود المطلق يجوز ان يكون متاخرا عن الوجود الخاص الذي هو فرد للمطلق
ولايلزم من هذا تاخر الكل عن الجزء لان كله هو الوجود المطلق ليس متاخرا عنه بل الكل والجزء كلاهما متاخران عن شيء اخر هو الوجود الخاص
لانا نقول بناء هذا الكلام على مثبتي كون العام ذاتيا لما تحته الا ان يقال لعل القائلين بالاحوال لايثبتونه وقد يجاب بان الترديد كما يجري
في اجزاء الوجود المطلق كذلك يجري في اجزاء الوجود الخاص وعلى القول بكون اجزاء الخاص احوالا لايلزم ايضا تقدم الكل على الاجزاء
بالبيان الذي مر انفا كذلك ان تقول ان التحقيق التبعي في الحال عبارة عن انتزاعها واخذها عن موصوفها لا ان موصوفها موجود
بحيث يكون علة لوجود هذا المنتزع فاجزاء الوجود ونفسه كلاهما من الاحوال عندهم لانه من قبيل الصفات الانتزاعية الماخوذة من
الموصوف بها اخذا واقعيا وتوقف الحال صادق عليهما بانهما ليسا موجودين ولا معدومين اذ المراد بالوجود الوجود الاستقلالي
وبالعدم عدم هذا الوجود راسا ولاشك ان كلاهما مسلوبان عن الوجود واجزائه اذ لا وجود للوجود بالاستقلال ولا لاجزائه
بل هو التبعي الموجود منهما وعدمهما تابع لعدمه فافهم قوله تحليل اه يعني قول الشارح لان الحد في المشهور علة لبيان قول المصنف هذا الدليل يثبت

التحقق م

كليهما م

اشراقية

على تمايز الجنس والفصل وانما احتاج الى تعليل انتفائه لئلا يتوهم متوهم ان القول بها الشيخ في الحكمة الاشراقيين للامام الرازي ان
التحديد بالاجزاء الخارجية جائز فيجوز ان يكون كلام المستدل مبنيا على هذا النقل لا على تمايز الجنس والفصل فمبناه على تمايز الاجزاء
الخارجية قوله وحاصله اه اي حاصل التعليل ان الدليل الذي ذكره المص مبناه تمايز الاجزاء التي بها التحديد اذ كلام المستدل ان الحد لا يكون
الا بالجنس والفصل لا بغيرهما من الاجزاء الخارجية وعلى غير المشهور يكون الحد من اجزاء خارجية ايض ولا شك في تمايزها واتمام الدليل
بها وانما اتمامه على المشهور فلا بد فيه من اثبات التمايز في الجنس والفصل ليثبت تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور واما
اذا لم يثبت التمايز فالمنع وارد بان التحديد يجوز ان يكون بالاجزاء الذهنية وهذا الترديد لا يجري فيها لعدم تمايزها فلم يتم الدليل
اصلا فكان المجيب يقول للمستدل ان دليلك لا ينفي الا الاجزاء الخارجية التي لا يتحد الوجود بها الا على غير المشهور ولا يلزم نفي
الاجزاء الذهنية التي يحد بها على المشهور فما تم دليلكم اصلا اذ الغرض نفي التحديد مطلقا وهو لا ينفي التحديد بها الا من الاجزاء الخارجية
المتمايزة فقط واما الذهنية فلا ينفيها ما لم يثبت التمايز بين الجنس والفصل في الخارج وهو مم قوله وقد يتبعها ذلك هذا التوجيه للمستدل
وبحث على ما اجاب المجيب بالابتناء على التمايز بين الجنس والفصل حاصله انك علمت مما مر سابقا ان المقصود من هذا الدليل والد
ال نفي الاجزاء الخارجية ومنه يحصل نفي الاجزاء العقلية فالدليل انما يبتنى على تمايز الاجزاء الخارجية ليجري فيه ولا يتوقف
على تمايز الجنس والفصل ونفيهما انما يكون بالاستلزام فالقول بالابتناء على تمايز الجنس والفصل مخالف لما هو المقصود من الدليل
وليس المقصود نفي الاجزاء الحدية كما فهم المجيب بل نفي الاجزاء الخارجية سواء يحد بها اولا فافهم قوله الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود
المطلق هذا رد على قول المص والش بانه يلزم ههنا كون الوجود محض العدم وكونه متصفا بنقيضه اذ الكلام في اتصاف الاجزاء بالمطلق
والمطلق لما عرفت سابقا ان الترديد في دليل المستدل في اتصاف الاجزاء بالوجود الذي قصد اثبات بساطته ههنا بالوجود المطلق
واذا فرض في الجواب بكون الاجزاء متصفة بمفهوم المعدوم المطلق اذ العدم المطلق كانت الاجزاء لا شيئا محضا فيلزم حصول الوجود
الذي هو شيء من اللاشيء المحض وهو مح بالضرورة فكيف يقال ان الاجزاء معدومة مطلقة الوجود مركب منها وقياسه على غيره من المركبات
قياس مع الفارق اذ لا يلزم ههنا كسر تركيبها من اللاشيء المحض بل ما هو ليس عين هذه المركب بل بنقيضه والامر فيه كما لا يخفى قوله كما انه
اليه وقد اشار اليه المحشي الى هذا فيما مر سابقا من قول الش فيلزم اجتماع النقيضين بقوله وتوجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود اه
فانظره وقد اوضحناه في مقامه فتذكره قوله كانه اشارة اه هذا بيان لزيادة قول الش وكذا الحال في الاجزاء الذهنية ايض قوله مع
يكون مع الجواب الاول جوابا واحدا اه ههنا يتوهم من ظاهر كلام المص ان هذا الجواب مختص بالاجزاء الخارجية كما يدل عليه التمثيل بعشرة
والجواب الاول الذي بينه بقوله قلنا مختص بالاجزاء الذهنية فيكون مجموع الجوابين كجواب واحد راجع الى الترديد بيانه ان قول المص
فتلك الاجزاء اما متصفة بوجود لا بعد او قبل المراد منه اما الاجزاء الذهنية فمبناه على تمايزها في الوجود الخارجي وهو غير ثابت واما
الاجزاء الخارجية فيقال انها متصفة بالعدم ولا يلزم المح اذ لا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية بنقيض الكل فان العشرة مثلا اجزاؤها
وحدات وليست بعشرة فصار الجوابان جوابا واحدا راجعا الى الترديد الذي عرفت فلدفع توهم هذا المتوهم زاد الش وكذا الحال
في الاجزاء الذهنية يعني هذا الجواب ليس بمختص بالاجزاء الخارجية بل يجري في الاجزاء الذهنية ايض اذ حمل نقيض الكل على الجزء كما يجوز في الاجزاء
الخارجية كذلك يجوز في الاجزاء الذهنية فهما سيان في ذلك وكل من الجوابين لا اختصاص لها بجزء دون جزء بل كل واحد منهما جواب على حدة
جواب بلا اختصاص والتمثيل بالعشرة وقع اتفاقا وترك المص بيان الاجزاء الذهنية لعدم الحاجة ايض فظهر ان المراد بالاجزاء

بالاجزاء اعم من ان يكون ذهنية او خارجية واعترض عليه الاستاد المحقق فى انت تعلم ان اختصاص الاجزاء الخارجية فى
الجواب الثاني لا يستلزم ان يكون الثاني مع الاول جوابا واحدا بل كلاهما جوابان مستقلان فان مقصود المستدل من الدليل نفى
الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية ليبطل التحديد بذلك فاجاب المجيب اولا بان التحديد يجوز ان يكون بالاجزاء الذ
المتميزة ولا يجري دليلكم فيه واجاب ثانيا بان التحديد يجوز ان يكون بالاجزاء الخارجية فلا يجري ايضا دليلكم فيه وبالجملة ان
لا يتوقف صحة احد الجوابين على الاخر بل كل واحد منهما جواب مستقل وان قطع النظر عن الاخر فلا وجه لجعلهما جوابا الا ان يقال على
تقدير التخصيص بالخارجية يصح ان يجعل الجوابين جوابا واحدا فان المستدل اذا ابطل الاجزاء مطلقا فالمجيب اجاب بصحتهما
مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية وبين صحة الاول بالبيان الثاني ويكون الجواب جوابا واحدا ولو عمم الاجزاء في الثانية
فهذا الجواب صحيح مستقل ولا يصح من الاول اليه اصلا والى هذا اشار بقوله راجعا الى الترديد فان معناه ان المستدل اذا نفى الاجزاء
مطلق فاجاب المجيب بان الاجزاء التي التعليم لا يخ اما ان يكون اجزاء ذهنية فذلك جائز بالبيان الاول او اجزاء خارجية
فذلك صحيح بالبيان الثاني فافهم قوله والتحقيق ان الطبيعة النوعية من خواص طبيعة الجنسية او الفصلية اه هذا الحق
على الشق حاصله ان الجواب باختيار الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود تتصف بالعدم اه لا يصح مطلقا لان الاجزاء
اذا كانت ذهنية فالترديد في الدليل باتصاف الاجزاء بالوجود او العدم الكائن باعتبار الحمل الاولي فالجواب يجري فيها باختيار
الشق الثاني بان الاجزاء تتصف بالعدم لان الطبيعة النوعية من خواص طبيعة الجنسية او الفصلية اذ هي خارجة عنهما ومختصة
بهما فانها كل بالنسبة اليهما والكل خارج عن اجزائه ومختص بها ولا يلزم وجود الكل بدون الاجزاء واذا كانت خارجة
عن الاجزاء يكون مغايرة لها بحسب المفهوم فيمتنع حمل الطبيعة النوعية على الطبيعة الجنسية والفصلية بالحمل الاولي لاشتراط
العينية فيه بحث بالحمل المتعارف واذا امتنع حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالحمل الاولي يجب حمل نقيضها وهو العدم على
تلك الاجزاء بذلك الحمل والا يلزم ارتفاع النقيضين فحمل النقيض بالحمل المتعارف يكون ممتنعا لوجوب حمل العين
عليها بذلك الحمل فالترديد في الدليل الكائن بحسب الحمل الاولي فهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باختيار
الشق الثاني فان الانسان ليس عين الانسان في الحقيقة فاجزاء الوجود ليست عين الوجود فهي معدومة بهذا المعنى
ولا محذور قوله والا فلا اه اي وان لم يكن الترديد في الدليل بحسب الحمل الاولي فلا يجري الجواب في الاجزاء الذهنية
باختيار الشق الثاني اذ السالبة غير صادقة هنا لان الطبيعة النوعية هي الوجود محمول على الاجزاء الذهنية حملا متعارفا
فكيف يصح ان يقال انه ليس بمحمول على الاجزاء الذهنية فلا يجري الجواب فيها فان قلت امتناع حمل الشي على الشي بالحمل
الاولي لا يستلزم وجوب حمل نقيضه عليه بذلك الحمل الا ترى ان الانسان ليس بمحمول على الحيوان بالحمل الاولي لعدم العينية
بينهما كذلك مفهوم نقيضه وهو اللاانسان ايضا ليس بمحمول عليه بذلك الحمل لعدم العينية بينهما ايضا فبطل قول المحشي
لوجوب حمل النقيض بالحمل الاولي عند امتناع حمل العين قلنا ان اراد ان احد النقيضين اذا لم يصدق على شي بالحمل
الاولي لا بد ان يصدق النقيض الآخر مع ذلك الحمل لا ان يحمل ذلك النقيض عليه بذلك الحمل الا انه تسامح في العبارة و
اراد بحمل نقيضها عليه بذلك الحمل سلب المحمول عليه كما يطلق الحملية على الموجبة والسالبة مع ان السالبة ليس فيها
الحمل بل سلبه وهنا سلب الحمل صادق لا محالة لامتناع ارتفاع النقيضين قوله فتدبر قال بعض الفضلاء في حاشيته
في هذا التحقيق مناقشة لفظية هي ان الطبيعة النوعية اذا كانت محمولة على الطبيعة الجنسية والفصلية وخارجة عنهما لا تكون
خاصة لاحدهما لانهما حقيقتان متغايرتان والعارض لحقيقتين متغايرتين كذلك عرض عام لكل واحد منهما لا انه خاصة ويلزم

العلماء

من هذا التحصص تاخر تشخص النوع عن تشخص الجنس مع ان الجنس طبيعة مبهمة لا تحصيل لها الا بتعين النوع وجه اللزوم
ان الطبيعة النوعية اذا كانت من خواص الجنس فيكون عارضة لها والعوارض مهية وتشخصه متاخر عن العوارض تشخص
ومهيته فيلزم تاخر تشخص النوع عن تشخص الجنس بعد فتفكر قوله انت تعلم اه هذا ايراد على ما هو الحق عنده من ان الخواص
لا تفيد تصورا يتصور كنه الحقيقة حاصله ان في التعريفات تصور واحد لانه يحصل شيء غير حاصل بحيث يكون العلم المتعلق
بالمعرف بالكسر اولا وبالذات على متعلقا بالمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض ففي الحد يكون المعرف والمعرف بالذات وقصدا وهما
متعلق بواحد منهما بالذات وبالآخر بالعرض وفي الرسم يكون المعرف والمعرف متغايرين بالذات والعلم واحد فلو تصور
كنه الشيء بعد تصور حاصله يكون ههنا تصوران احدهما متعلق بالكنه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني اي التصور
المتعلق بالخاصة ان حصل بالبداهة بدون النظر يحصل التصور الاول وهو التصور المتعلق بكنهه ايضا بالبداهة اذ لا نظر
الكنه لانه ليس ههنا شيء مرآة لملاحظة التصورين ولا احدهما مرآة لملاحظة الآخر والا يكون ههنا تصور واحد وان
حصل التصور الثاني بالنظر فذلك النظر متعلق حقيقة بهذا التصور الثاني وهو تصور الخاصة لا بالتصور الاول وهو تصور
الكنه اولا تعلق للنظر به حقيقة لان حصول التصور الثاني الكائن تصور مبادي الخاصة وملاحظتها لتحصيلها موقع في
تلك المبادي التي هي مرآة لملاحظة تلك الخاصة لا في تصور كنه ذي الخاصة فيكون تصور الكنه بديهيا وان حصل
مرآة لملاحظة ذي الخاصة فليس ههنا تصور آخر غير التصور الذي يتعلق بالخاصة بالذات وبذي الخاصة بالعرض ولو
تصور آخر بعده لازم عنه فلا تعلق له بذلك الكسب لان النظر انما يتعلق بتصور الخاصة وذي الخاصة بل هو تصور آخر بالذات
حاصل بطريق الاستلزام من غير كسب فيكون بديهيا فبهذا التقدير اي تقدير حصول الكنه بالخواص لا يوجب كسبية الوجود بل
يؤكد بداهته كما عرفت ولك ان تقول اذا حصل الكنه بعد الخاصة والمراد من الكسب الا ما يحصل بتوسط امر آخر فحصل الكنه ما الكسب
وهو المط لا يليق هذا تجويز التعريف بالمباين وهو خلاف ما تقرر لانا نقول الجمهور وان كانوا يمنعون به لكن بعض المتأخرين
يجوزونه ولا بأس فيه فان المقصود من التعريف هو الانتقال واذا كان للمباين مناسبة ان ينتقل منه اليه فيجوز بلا امتراء
فافهم قوله شبهها اي شبه المصادرة يعني ههنا لا يلزم المصادرة كما قال صاحب المواقف بل يلزم شبهها لان المصادرة
عبارة عن توقف علم مقدمة الدليل على علم ... وههنا ليس كذلك لان العلم باعرفية الوجود ليس موقوفا على العلم ببداهة الوجود
التي هي المدعى حتى يكون مصادرة حقيقة بل صدق اعرفية الوجود في الواقع موقوف على صدق بداهة الوجود فيه فهو ليس
بمصادرة بل شبه بها قوله واشار اه يعني ان المص اشار الى ان مرا[illegible] المصادرة لا المصادرة حقيقة بقوله فان من
لا يسلم اه اي انك اذا وردت مقدمة تساوي اصل المدعى في عدم التسليم بحيث من لا يسلم المدعى كيف يسلم مقدمة الدليل لم يثبت
به المدعى فلا يثبت بهذا الدليل المدعى لتساويهما في عدم التسليم ففي هذا الكلام اشارة الى ان المراد بالمصادرة شبهها
لان فيها توقف الدليل على المدعى وههنا ليس ذلك وهي تساويهما في عدم التسليم لا توقف احدهما على الآخر ولو كان المراد المصادرة
حقيقة لقال في مقام من لا يسلم من لا يعلم المدعى كيف يعلم الدليل قال الاستاد المحقق ثم انت تعلم كما ان ادعاء
المصادرة ههنا غير معقول كذا دعوى شبه المصادرة بحيث يفضي الى انه بيان المستدل لما هو الحجة غير معقول ايضا فان من
السابق الذهن لا معنى الوجود واعرفية مذكورة في ذهن كل واحد وان قطع النظر عن البداهة والاكتساب انتهى وانهم
عليهم بان اعرفية الوجود بالمعنى المصدري وبداهته سيان في الانكار في الذهن العالية ممن شان في البداهة ينازع في
الاعرفية فيلزم شبه المصادرة فافهم قوله وفيه اه هذا ايراد على ان قوله وشبهها توجيه حاصله ان

المدعى

بالصادق لا يسلم كونه بديهيا كيف يسلم انه اعرف منه ليس بصحيح لان بعد اقامة الدليل على الاعرفية لا مع بعد التسليم
او المنع انما هو طلب الدليل فبعد اقامته لا معنى لطلبه فلا معنى لعدم التسليم فلم يكن الاعرفية متفرعة للبداهة في عدم التسليم
فلا يكون فيه شبه المصادرة الية فالاولى ان نفرع الدليل ونترك ذكر المصادرة الا ان يقال شبهها مع قطع النظر عن
اقامة الدليل وانما قال فالاولى ان نفرع الدليل لان للنفرد المناقشة على مقدمة توطية للمناقشة في دليلها جائز فافهم
قوله وذلك اي جواز اتحاد المبدا الفياض العلم بالخاص بدون العلم بالعام بان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم
شرائط او يكون لعلم الاخص ولعلم الاعم شرائط وتوحيد المبدا الفياض علم الاخص دون علم الاعم مع تحقق شرائطهما او
مع عدم تحقق شرائطهما لانه فاعل مختار لا موجب على كل تقدير من عدم كون شرائط الاخص وللاعم او كونها لهما مع تحققها او
عدم تحققها لا يلزم الكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص ليثبت منها اعرفية الاعم من الاخص قوله اما على الاول اي
عدم كون الشرائط لهما فعدم لزوم الكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص ظاهر لاستترة فيه اذا الشرائط كانت موجبة لاستبعاد
العقل واذا سقطت من البين لم يبق موجب الاستبعاد ليلزم الاكثرية بخلاف التقدير الثاني فانه اذا كان لهما شرائط فشرائط
الاخص اكثر وشرائط الاعم اقل فان شرائط الاعم من بعض شرائط الاخص وكان شرائطه اقل كان وقوعه اكثر فيحتمل اكثرية وقوع
علم الاعم في فعدم لزوم الكثرية وقوع علم على هذا التقدير ليس بجلي بل في حيز الخفاء قوله واما على الثاني اي على تقدير كون الشرائط
سواء كانت متحققة او لا فيجوز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم مع الشرائط وبدونها اكثر
من وقوع علم الاعم مع الشرائط وبدونها قوله لكون مبدء الفياض مختارا او الشرائط غير حقيقية من الامور العادية التي لا
يتوقف عليها المشروط قوله وبه اي بما ذكر يندفع ما يترا اي يظن وروده من ان المشروط فلا يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية
وهي الاسباب العادية والمعروض المتعارف ان شروط العام لبعض من شروط الخاص لكون الاعم جزء منه فيتخلف الخاص عن هذه
الشروط وقليل فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس يعني ليس وقوع علم الاعم قليلا من وقوع علم الخاص
لوجوده بدون تحقق شرطه فالاعم علم اكثر من علم الخاص وما كان علم اكثر يكون اعرف فيلزم ان يكون العام اعرف من
الخاص قوله وذلك اي الاندفاع حاصله ان علم الخاص والعام مع شرائطهما اكثر من علمهما بدون الشرائط واكثر من عدم
علمهما مع الشرائط وبدونها اكثر من علم العام مع الشرائط وبدونها لما عرفت من ان المبدا الفياض فاعل مختار فان قلت
ان الشرط يتوقف عليه المشروط فكيف يتخلف عنه فالقول بجواز علم الخاص مثلا بدون تحقق الشرط قول بتخلف المشروط عن
الشرط وهو باطل قلت تخلف المشروط عن الشرط [illegible] واما عن الشروط الغير الحقيقية التي هي عبارة عن الاسباب العادية فليس
بباطل والمراد ههنا هو هذا كما يؤيده قوله فلما يتخلف عن الشروط الغير الحقيقية فافهم قوله فليتأمل اه لعله اشارة الى المستدل زعم
شرطية العام للخاص واللازم لكن شرط العام شرط الخاص اذ شرط ما ليس بشرط الخاص لا يلزم ان يكون شرطا للخاص على ما هو مزعوم
المستدل فوقوع علم الخاص بدون علم العام يكون في قليلا اذ معنى ولم تخلف المشروط عن الشرط وان يقع المشروط ولم يقع الشرط
وبالعكس في بعض الاحيان فيصح ان يكون وقوع العلم الخاص قليلا بدون وقوع علم العام فافهم قوله فيه اي في ايراد
التمثيل للجنس العالي وهو الجوهر والنوع المرتبة السافل والمصنف اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شرط العام شرط
للخاص بالقياس الى تحقق العام والخاص في الافراد ايضا لا يتم بالكلية ولا يجري في كل عام سواء كان ذاتيا او عرضيا بل في الذاتي
والمحمول بتمامه وفي الوضعي ان العام المفارق لا يتم اذ ليس شرطه شرط الخاص لانهما متغايران وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون
شرطا للاخر فكلما يتوقف عليه العام الوضعي لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص فشرط هذا العام ليس شرطا للخاص فالمقدمة القائلة

بالوجه بالملوف

غير جارية فيه فلا نم كلية قوله وكذا ان اريد اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الشرط اذا اريد بها اللوازم فالمقصود

تام في الاعم اللازم للاخص وجه الدفع انه غير مفيد فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلازم هذا الاعم ليس بلازم للا

فلا يتم المقدمة القائلة كلية قوله هذه اه اي كون شرط تحقق العام في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه اذا كان الاعم جزء للاخص

فيه وكان الاخص معلوما بالكنه اذا الشرط في علم الشيء بالكنه تصور اجزاء الشيء بتمامه فح لا بد من تصور الاعم واجزائه منفردا عند

تصور الخاص وقد عرفت ان علم الشيء بالكنه لا يلزم فيه تصور جميع اجزائه بالوجه بالملوف لان تصور الاجزاء الحدية في العلم بالكنه

تصور بكنه الشيء لا بالكنه ولا بالوجه والا يلزم ان يكون المتصور بالذات متصورا بالوجه لان الاجزاء الحدية كانت متصورة

بالذات واذا كان تصور هذه الاجزاء بالكنه ما يكون اجزاء هذه الاجزاء متصورة بها بتصور هذه الاجزاء فصارت هذه الاجزاء

متصورة بها بتصور هذه الاجزاء فصارت هذه الاجزاء متصورة بالوجه بواسطة تصور اجزائها فاجزاء تلك الاجزاء لا يكون

متصورة ومن ههنا يتبين ان المبادي التصورية يكون بديهية اذ علمها علم بكنه الشيء والعلم بكنه الشيء مختص بالبديهي

كما ان العلم بالكنه بالنظري قوله انت تعلم اه هذا ايراد على الترديد بانه غير مناسب حاصله ان الكلام في الوجود المطلق وهو

مشترك لفظي على مذهب الاشعري ومعنى واحد على مذهب غيره واذا كان نفس الماهية والمهيات متباينة فلم يبق معنى واحد فلا مساغ

لهذا الاحتمال فيه ولا يناسب هذا الترديد فان قلت فاذا لم يكن لهذا الاحتمال مساغ فلم يصح الترديد وعدم التناسب يوجب عدم صحته

مع عدم حسنه قلت يمكن ان يقال ان الترديد مبني على الاحتمال العقلي على مذهب من المذاهب فالوجود المطلق عند العقل اما نفس

الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخارجية واما عارض للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وكلام الشارح تسليم لا تفصيل و

لا شك في ان هذا اختلاف الانظار فكان له وجه صحته غير مناسب فلهذا قال المحشي فلا يناسب فان قيل المراد بالعينية على زعم المحشي كون

مصداق الحمل نفس الماهية لا عينية الحقيقة والمفهوم ويمكن ان يكون معنى واحد نفس الماهية المتباينة بمعنى ان مصداق حمل هذا المعنى

نفس تلك المهيات ولا يلزم المحذور قلنا ان المحشي جرى كلامه ههنا على ما هو المتبادر عن عبارة المصنف وهو العينية بحسب الحقيقة

والمفهوم فان عدم البداهة يترتب على هذا وليس الكلام ههنا على زعم المحشي فكانه اعرض عن تحقيقه واورد الكلام على ما

هو المتبادر فتامل قوله لا يخفى هذا ايراد على ما قال الشارح فانه ليس كنه شيء من المهيات بديهيا حاصله ان كثيرا من المهيات يعقل

بالوجوه والوجه الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم بكونه متصفا بالسواد والبياض وهذه الوجوه متصور بالبداهة اذ لو كانت

كسبية لكانت حاصلة من وجوه اخر لتعقيدها بهذه الوجوه فيلزم ان يكون [illegible] بالوجه [illegible] الذي [illegible] متصورا بالذات

لكونه متصفا من جهة الذي هو حاصل به في ملاحظة واحدة هي [illegible] بالوجه [illegible] الوجه بديهيا مع هذا الوجه اليه مهية من المهيات

وهي بديهية فيتعلق الكنه بديهي وهو خلاف ما قال الشارح فانه ليس كنه شيء منها بديهيا وبهذا يندفع ما قال في جوابه ان الوجوه اعتبارية

وكلامنا في الامور الموجودة في الخارج فبداهة الوجود لا تستلزم بداهة كنه شيء من المهيات الموجودة فلا اشكال على كلام الشارح وجه

الاندفاع ظ فان المحشي عبر الايراد بان بعض المهيات الموجودة بديهية لان المهيات تعرف بالوجوه الموجودة في الخارج كما تعرف

الجسم بالسواد والبياض الموجودين في الخارج فبداهة هذه الوجوه مستلزمة لبداهة بعض المهيات الموجودة في الخارج وهو خلاف

ما قال الشارح قوله فان قلت هذا جواب اول عن الاستدلال حاصله ان تعريف الوجود لا يدل على كسبيته لجواز ان يكون الوجود بديهيا

في الواقع والتعريف وقع من جماعة زعموا كسبيته فالتعريف متفرع عليها فالاستدلال بهذا التعريف على الكسبية غير صحيح قوله قلت

اه حاصله انا لا نم ان التعريف وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته بل وقع مطلقا ولو سلم وقوعه من هذه الجماعة فلا يضر المستدل

لان تعريف الشيء يدل على حصوله بالكسب ولو بعض وهذا دليل النظرية لانه يترتب بعض الى حصوله على التعريف [illegible]

بين في البداهة اذ البديهي لا يمكن حصوله بالكسب وهذا حاصل بالكسب ولا يكون بديهيا وليس معنى البديهي ما يحصل
بغير الكسب ولو كان حاصلا في بعض الاوقات بالكسب اذ على هذا التقدير حصوله بالكسب ~~اذ على هذا التقدير حصوله بالكسب~~
ثانيا بل على الكسبية وبه اي بما عرفت من الجواب يندفع الايراد الذي اورده النقض على المص قال سيد العقلاء تعريف
الوجود لا يدل على كسبية الوجود في الواقع بل بحسب اعتقاد العقلاء وظنهم يكون كسبيا وفي الواقع يكون بديهيا
كلامنا في كونه كسبيا في الواقع ولا يثبت بهذا الدليل كسبيته فيه وجه الاندفاع ان التعريف تدل على حصوله بالكسب واذا كان
ممكن الحصول بالكسب لا يكون بديهيا في الواقع لانه ما لا يمكن حصوله بالكسب واذا لم يكن بديهيا في الواقع كان كسبيا فثبت
بهذا الدليل كسبيته قوله فان قيل اه هذا جواب ثان عن الاستدلال حاصله ان كون الوجود ضروريا لا يستلزم عدم صحة التعريف
اذ النزاع في كنه الوجود وهو يجوز ان يكون ضروريا ويصح تعريفه بالرسم لمعرفته ببعض وجوهه فالاستدلال بالتعريف على عدم
كون الوجود بديهيا غير صحيح قوله قلنا اه ان الشيء اذا تصور بكنهه وحصل كنهه في الذهن لا يصح تعريفه بالرسم لان المحشي
نبه فيما سبق من قوله في اوائل المقصود الاول ان بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم وقد مر ما فيه توضيحه وتفصيله
مع ما عليه وله قوله فيرتقي اه اي يرتقي اقسام التعريف الى التسعة ثمانية للتعريف الحقيقي الاول ان يكون بحسب الحقيقة
حدا تاما والثاني ان يكون حدا ناقصا والثالث ان يكون رسما تاما والرابع ان يكون رسما ناقصا والخامس ان يكون بحسب
الاسم حدا تاما والسادس ان يكون حدا ناقصا والسابع ان يكون رسما ناقصا والثامن ان يكون رسما تاما والتاسع التعريف
اللفظي قوله وقد اطال الكلام في التعريف اللفظي اه اختلف فيه بانه من المطالب التصورية او من المطالب التصديقية او من المباحث
اللغوية فذهب الشارح المواقف ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة بل التصديق ان
هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى كالغضنفر للاسد فانه قال في المقدمة التعريف اللفظي الذي يقصد بلفظ اوضح دلالة على المعنى
الذي لا يكون اللفظ واضح الدلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر للاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور
حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من سائر المعاني الملتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق
وهو وظيفة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مترادفة فان لم يوجد ذكر مركب
يقصد به المعنى لا التفصيل قوله متمسكين اي مستدلين على كون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية بانه لو كان من المطالب
التصورية ويكون فيه تحصيل صورة لزم حصول الحاصل لحصول الصورة سابقا لانه اذا فسر الغضنفر بالاسد مثلا فلا شك في
حصول معنى الاسد في الذهن سابقا واللفظ [illegible] نعم لم يكن حاصلا سابقا بل مرتبا عليه وهي مرتبة وهو المراد بكونه من المطالب
التصديقية وقد فسر المحشي هذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما يكون المعنى مخطورا بالبال حاضرا في القوى المدركة على
الوجه المعين المختار يعني هذا المحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حضوره في المدرك والا لزم استحضار الحاضر فالغرض
الاصلي التصديق واورد عليه بان الامر قد اشتبه على المتمسك لان امثال ذلك متحققة في المحاورات والعلوم اللغوية
دون العلوم العقلية قوله ولا يخفى اه حاصله المنع على الملازمة بانه لا يلزم حصول الحاصل فان الصورة قبل التعريف اللفظي
كانت حاصلة في الخزانة لا في المدركة لان الصورة بعد زوال الالتفات اليها يزول من المدركة ويبقى في الخزانة فالصورة
التي يزول عنها الالتفات كانت في الخزانة كصورة الاسد مثلا ثم اذا فسر الغضنفر بالاسد حدث الالتفات الى صورة
الاسد وحصلت في المدركة مرة اخرى فالمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول في المدركة مرة ثانية لا الحصول الاول حتى يلزم
من كونه من المطالب التصورية حصول الحاصل قوله مع ان التعريف اللفظي ههنا هذا ايراد آخر بان التعريف اللفظي لا يحتاج

مالم التصديق كما زعم الشارح اذ لو كان كذلك لكان الغرض منه التصديق بموضوعية اللفظ لذلك المعنى بان لفظ الغضنفر موضوع
لمعنى الاسد فصار بحثا لغويا لان مآل موضوعية اللفظ للمعنى من وظيفة اهل اللغة فيكون خارجا عن وظيفة اهل المعقول
بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى فانه ح يكون من وظيفتهم الآن لي ان القول بان التوليف اللفظي لتصور
وظيفة اهل المعقول وليس من وظيفة اهل اللغة اذ وظيفتهم تفسير اللفظ بان الغضنفر مثلا ازدن فافهم قوله وذهب
المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه ومن وافقه يدل على ان التوليف اللفظي من المطالب التصورية وزعموا انه لا فرق
بين التوليف اللفظي والتوليف الاسمي و الاسمي من المطالب التصورية فاللفظي ايضا يكون منها قوله ومن البين اه
هذا بيان لبطلان زعمهم بان عدم الفرق بينهما غلط اذ هو يستلزم استعمال التوليف الاسمي فيما يستعمل فيه التوليف اللفظي
ومن البين ان التوليف اللفظي يستعمل في البديهي الذي لا يحتاج في تحصيله ولا يحتمل التوليف الاسمي لانه لتحصيل التصور
والبديهي غير محتاج في تصوره الى شيء يفيده فعلم ان التوليف اللفظي والتوليف الاسمي مختلفان فبطل ما زعموا انهما
متحدين قوله وذهب بعض الاعاظم من المحققين يعني المحقق الدواني في حاشية الجلالية على التهذيب ذهب انه من المطالب
التصورية والمقصود من التوليف اللفظي الالتفات الى الصورة الحاصلة في الخزانة اي غرض الموقف من التوليف اللفظي تصور
الموقف بالفتح الحاصل في الخزانة التي اغفلت عن المدركة وحصوله في المدركة مرة ثانية فيكون فيه تحصيل صورة في بعد ما زالت
عنها فكان من المطالب التصورية قوله متمسكا اي تمسك المحقق الدواني على كون التوليف اللفظي من المطالب التصورية
القوم على تقدم مطلب ما الاسمية التي يطلب بها تصور مفهوم الشيء على جميع المطالب من مطلب ما الحقيقة ومطلب هل
البسيطة والمركبة بان ما لم يفهم من اللفظ لم يكن التصديق بوجوده فانه متفرع على فهم المعنى واذا لم يكن التصديق بوجود الشيء
فكيف يطلب حقيقته فان طلب الحقيقة بعد التصديق بوجود الشيء فالاول مطلب هل البسيطة والثاني مطلب ما الحقيقة فمطلب
ما الاسمية مقدم عليهما وكذلك مقدم على مطلب هل المركبة فانه يطلب التصديق على صفته فما لم يصدق بوجود الشيء ولم يعلم حقيقته
لم يكن التصديق بهلية المركبة وهذا اي تعليل تقدم ما الاسمية لا يتم الا اذا كان التوليف اللفظي داخلا في مطلب ما لانه
اذا لم يكن داخلا في مطلبه لا يتم التقريب لان فهم المعنى من اللفظ يحصل من توليف اللفظي لا الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب
ما كالاسمي لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح احتياجها اليه لتقدم اللفظي عليه سواه قال في الحاشية اما مطلبان
مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق والتصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو تصور الشيء باعتبار
مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة موجودة وهذا التصور يكون في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات ايضا
والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب به ما الحقيقية وكذلك
التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول الهل البسيطة وللثاني
الهل المركبة ولا شبهة في ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود الشيء
لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين الهلية المركبة والمائية الحقيقية لكن الاولى تقدم المائية قوله لا ضروريا
ضروريا يعني تقدم مطلب الهلية المركبة على مطلب ما الحقيقية ليس بواجب اذ يجوز ثبوت الشيء لغيره بدون العلم بماهيته بل العلم بوجوده
يكفي للثبوت لكن الاولى ان يعلم بالماهية اولا ثم يثبت ليكون الثبوت على وجه اتم فافهم قوله وانت تعلم اه هذا رد على ما ادعاه
من عدم تمام التعليل الا عند دخول اللفظي في مطلب ما حاصله ان التوليف الاسمي مطلب ما الاسمية وبهذا التوليف
يفهم معنى اللفظ ولا يفهم معناه بالتوليف اللفظي فانه بعد تصور اللفظ ومعناه لانه تفسير المعنى المعلوم واستحضار

ملتفظ اوضح لاستحالة والاستحضار بعد الاستحصال فلم يكن اللفظي داخلا في مطالب ما الاسمية التي فيها استحصال ومع ذلك
يتم التعليل اذ لا احتمال لتحصيل معنى اللفظ باللفظي ليلزم كونه مقدما على سائر المطالب حتى يبطل التعليل بتقديم ما الاسمية
على جميع المطالب بل مطلب ما مقدم واللفظي مؤخر عنه وليس بداخل فيه والتعليل تام قوله مع ان من قال هذا الاعتراض
اذ حاصله ان كون اللفظي مطلب ما لا يوجب كونها من المطالب التصورية بل من قال انه من المطالب التصديقية لا ينكر
كونه مطلب ما بل يقول انه من مطلب لكن ماله ورجه التصديق فمن هذه الجهة يعد من المطالب التصديقية قوله وذهب بعض
الافاضل اه قال المحقق الدواني في حاشيته على التهذيب فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية على ما ذكرنا كما قاله بعض
الفضلاء المتاخرين من انه تفسير لتصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ وهذا التصور لم يكن حاصلا قوله انت خبير بان هذا
رد على ما ذهب اليه بعض الافاضل وحاصله على ما قال المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية ان هذه الحيثية تقييدية لا تعليلية
ولا يرجع الى ما ذهب اليه المحقق فعلى ذلك يكون هذا المعنى من حيث انه معنى هذا اللفظ موقوفا بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ انه موقوفا
بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد فيكون التعريف اسميا لا لفظيا ويكون من قبيل الحب اللغوي قوله وتحقيق المقام
تلخيص هذا التحقيق ان التعريف اللفظي فيه احضار معنى اللفظ والتصديق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى فقد يكون المقصود
منه التصديق فيكون من المطالب التصديقية وقد يكون المقصود بالذات منه التصوير فيكون من المطالب التصورية فخصوصية
بأحدهما دون الآخر ملغاة كما اذا سئل عن امر بديهي فقيل ما الوجود ومثلا فيقال ما يكون فاعلا ومؤثرا في الغير او منفعلا متاخرا
عنه فمن شان هذا الجواب ان يحصل للسائل احضار معنى الوجود المذهول عنه والالتفات اليه من الصورة الى صلته الخ انتهى وان
يحصل للسائل التصديق بان لفظ الوجود موضوع لما كان فاعلا ومنفعلا فان اورد التعريف اللفظي في العلوم اللغوية فالمقصود
منه بالذات التصديق وبالعرض التصور لكونه حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب الصناعة مقصور على الالفاظ فمقصدهم انما يكون التصديق
بموضوعها للمعاني لا غير وان اورد في العلوم الحقيقية العقلية فالمقصود منها بالذات التصور وبالعرض التصديق لحصوله في ضمنه
على ما تقتضيه وظيفة هذه العلوم فالتحقيق ان التعريف اللفظي يكون للنظري الحاصل قبله بعد الذهول فما وجه التخصيص بالامر
البديهي كما يدل عليه قول المحشي اذا سئل عن امر بديهي قلت هذا التقييد للتوضيح لئلا يتوهم في التعريف اللفظي كونه للتحصيل بل
فيه استحضار فقط لا التقييد كما يدل عليه قول المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية ومن ثم يتعلق بالبديهيات والنظريات
الحاصلة قبله قوله ولقد اطنبنا الكلام اه اي [illegible] الكلام في مقام التعريف وتحقيق التعريف الذي فان هذا المقام مما زلت
واضطربت فيه اقدام العلماء رغم بهواء عيناء وشمالا ولم يصلوا الا ما هو التحقيق فافهم قوله قد عرفت اه اي عرفت في صدر المقصد
الاول في تعريف الوجود ان الوجود يطلق على المعنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني منشا الانتزاع وهو الموجود
الخارجي وهذا الكلام لتزييف جواب لهم فانه يدل على ان للوجود معنى واحدا اذ هو الكون في الاعيان وانما النزاع فيه وما
يوجب الكون في الاعيان ليس معنى للوجود بل اعم طائفة انه معناه فاستعملوا التعريف بحسب توهمهم فحاصل التعريف ان الوجود
يطلق على معنيين لا ان للوجود معنى واحدا وليس له معنى آخر كما قال المصنف في الجواب فالمستعمل بتعريفه حقيقة احد بالمعنى الثاني
وذهب الى انه شيء يوجب الكون في الاعيان دون المعنى المصدري وهو الكون في الاعيان قوله كيف اه تائيد لكون
التعريف ما به الموجودية دون المعنى المصدري لانه قد وقع في كلام المعلم الثاني وهو الفارابي ان الوجود امكان الفعل
والانفعال والوجود ما امكنه الفعل والانفعال ولا شك ان هذا التعريف ليس للكون المصدري فانه انتزاعي يعبر بسيط

ليس مما يصدق عليه معنى امكان الفعل والانفعال توقيف لما به الموجودية اذ هو مبدأ لها دما قال البعض في تحرير التوقيف
لجواب المص من انه مشعر بان النزاع في معنى واحد بانه هل هو بديهي او كسبي مع ان الامر ليس كذلك كما حقق المحشي المدقق فيما
سبق من ان القائل بكسبيه وبالتشاعم اراد به منشاء الانتزاع والوجود الحقيقي وزيف ما قررناه على طبق بعض الحواشي
بانه ليس في عبارة المص ما يدل على ان للوجود معنى واحد وليس له معنى آخر فاسد لا يخفى فساده على الفهم السليم والذهن المستقيم
فان ظاهر عبارة المص ان في الوجود هو الكون في الاعيان والنزاع وقع فيه ولم يتعمل احد بتوقيفه لكن حاجته ما تصور ولا
الوجود ليس الكون في الاعيان بل شئ يوجب الكون في الاعيان فهذا يدل على ان هذا المعنى باعتبار توهم حاجته ويؤيده
قول الشارح لكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود فلا شك في دلالة كلام المص بحسب الظاهر على ان الوجود معنى واحد حقيقة
ومعنى آخر ليس الا بحسب التوهم فالاولى في التوقيف ما قررناه لموافقة لظاهر كلام المص والشارح فافهم قوله فالاولى ان يحمل له
حاصله ان الجواب بان المعرف الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وتعريفه لا شك في نظريته ولا يدعى بداهته وانما يدعى بداهة
الوجود المصدري اولى مما اجاب المص بان الاشتغال بالتوقيف ليس معنى الوجود حقيقة بل ما هو معناه بحسب التوهم وانما قال
وانما قال الاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن تصحيح جواب المص بان مراده ليس في اطلاق الوجود على مبدا انتزاعه ومصداق حمله
اراد في عرف الوجود ليس الا الماهية المنتزع عنها الوجود من غير ان يكون هناك شئ يوجب الكون ينضم اليها الا بحسب توهم طائفة من
اتباع المشائية هذا في بعض الحواشي قوله فان قلت اه حاصل الاعتراض ان التوقيف المذكور لو كان توقيفا لموجب الكون لا يصدق (يكون)
على الكون اذ موجب الشئ يكون مباينا له وتوقيف المباين لا يصدق على المباين مع ان هذا التوقيف يصدق على الكون ايضا فلا
توقيفا لموجب المباين قوله قلت اه حاصله انا لا نسلم صدق التوقيف على الكون المصدري ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع صدق
توقيف المباين على ما هو مباين له اذ لا دليل يدل على امتناع صدق الشئ على الموجب بالكسر والموجب بالفتح بالحمل الوضعي اي على نحو
الشئ ومنشاء انتزاعه فضلا عن امتناع صدق ما يصدق على الشئ الخ موقوفه على موجبه ومبدائه على تجويز التوقيف بالاعم عند المحققين
قال الاستاد المحقق بل الذاتي ايضا اذ لا استحالة في اشتراك الذاتي بين الموجب والموجب فاذا فرضنا يدا ملتصقا بالعمود في
يشترك الذاتيات بينهما فيه نظر وله جواب مذكور في حاشيته فانظر اليها قوله لقائل ان يقول اه حاصله على ما في بعض الحواشي ان العدم
الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وههنا ليس كذلك اذ [illegible] العدم الخاص [illegible] الوجود اي [illegible]
لان خصوصية العدم انما يكون بالاضافة الى الوجود المطلق فانه لو صح [illegible] الخاص الوجود وانما يلزم من انتفاء الوجود
الخاص انتفاء جميع الخاص قوله وجوابه اه حاصله على ما قيل ان المط على وجهين الاول ان يلاحظ بعنوان الاطلاق وهو الشئ
المطلق والثاني ان يلاحظ نفسه من حيث هي هي مع عزل النظر عن الاطلاق والاطلاق وهو مطلق الشئ فان اعتبرت في السلب
المطلق الاضافة الى الوجود المطلق فسلب الوجود الخاص لا يستلزمه وان اعتبرت الى مطلق الوجود فسلب الوجود الخاص لا يستلزم
فيتحقق سلب مطلق الوجود عند سلب فرد منه بل اضافة السلب الى الوجود الخاص بعينه اضافة الى مطلق الوجود لا موضوع المهملة يعم
جميع الاعتبارات فاعتبار الخصوصية لا ينافيه والفرق بين الوجهين على ما قال في الحاشية المنهية ان المطلق باعتبار الاول يتحقق
بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا لمعنى العموم وهو موضوع القضية الطبيعية وبالاعتبار الثاني يتحقق بتحقق فرد
وينتفي بانتفائه لعدم اخذ العموم في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة قوله وهذا هو الفرق اه يعني ملاحظة المطلق مع الاطلاق
وملاحظته من غير ان يلاحظ معه الاطلاق هو الفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق فمطلق الشئ هو الاعتبار الثاني والموضوع

الموضوع القضية المهملة والشيء المطلق هو الاعتبار الاول وهو موضوع القضية الطبيعية قوله لا ما توهم الناس يعني ليس
الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق ما توهم الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي
وليس مرجعه الفرد اصلا فح لا فرق بينهما بالملاحظة وعدمها بل بالخصوصية وعدمها ووجه التوهم على ما قرر في الاصول ان المعرف
بلام العهد الذهني يراد به الفرد المبهم وكذلك النكرة يدل على الفرد المنتشر اما بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة
عليهما في الاستعمال انما ترد على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المهملة اعني مطلق الشيء كذلك فرجع الى الفرد المنتشر وما قيل
ان مطلق الشيء متعدد بحسب الذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة ولكن نوصف ان ما بالتعدد وكذلك مطلق
الشيء فمرجعه الى الفرد المنتشر بخلاف الشيء المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة الذهنية المبهمة ولا يتصف بالتعدد بل بالكلية والمتوهم
[illegible] كلا الامرين اما في الاول فلان الوحدة لا على التعيين معتبرة في الفرد المنتشر فهو احدي فلا يكون هو مطلق الشيء واما
الثاني فلان الكلي الطبيعي موجود في الخارج دون الشيء المطلق فلا يكون هو الشيء المطلق الا ان يقال ان من قال مرجع مطلق الشيء
الى الفرد المنتشر اراد انه كالفرد المنتشر في احتماله لكل واحد من الاعتبارات على سبيل البدلية لانقسامه الى الكلي والجزئي وجريان جميع
الاعتبارات فيه فيكون كالفرد المنتشر المحتمل لكل واحد من افراد الكلية على سبيل البدلية ولم يرد ان مدلوله الفرد المنتشر حتى يرد الاشكال
عليه فافهم قوله فالعدم المطلق اه هذا تفريع على قوله فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه ح حاصله ان العدم
المطلق اي العدم الذي يلاحظ فيه الاطلاق سلب لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ مع هذا الوجود الاطلاق يعني سلب المطلق
الوجود لا الوجود المطلق لان العدم المطلق هو سلب على وجه يلاحظ الاطلاق وهذا السلب لا يتحقق الا اذا لم يتصور نحو من انحاء
الوجود ومطلق الوجود عبارة عن نحو من انحائه فلهذا يكون بانتفاء جميع انحاء الوجود هذا العدم المطلق فالعدم المطلق يكون
سلبا وليس سلبا للوجود المطلق وسلبه يكون بانتفاء بعض انحاء الوجود وهو ليس بعدم مطلق فافهم قوله ولهذا لا يظهر اه اي تحقق
سلب حقيقة الوجود عند سلب فرد منه يظهر ان في العدم المطلق اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى الوجود وفي
العدم الخاص اي عدم وجود زيد اضافتين احديهما في السلب بالاضافة الى الوجود والثانية في الوجود بالاضافة الى الموجود
وهو زيد مثلا وان احد المضافين وهو مطلق العدم بمعنى سلب مطلق الوجود مطلق للمضاف الآخر وهو العدم الخاص المعتبر
فيه اضافتين بعد اضافته فان سلب وجود زيد مثلا يصدق عليه سلب حقيقة الوجود لان سلب وجوده نحو من انحاء سلب الوجود
المطلق قوله لا مجال لما يتوهم اه يعني اذا [illegible] فلا مساغ لتوهم ان السلب المطلق ليس مطلقا فلا يكون ذاتيا للخاص
ولا يكون تعقل الخاص موقوفا على تعقل المطلق فكيف يكون احد المضافين مطلقا للمضاف الآخر ومنشأ التوهم ان المتوهم
زعم ان في كل من العدمين اضافة والكائن في الاول اضافته الى الوجود المطلق وفي الثاني الى الوجود الخاص فهما مقيدان
حصتان لمطلق العدم الذي لا يعتبر فيه الاضافة اصلا والفرق بين العدمين انما يكون المضاف في احدهما كليا وفي الآخر
جزئيا فلا يكون احدهما مطلقا للآخر ولا يتوقف تعقل احدهما على الآخر لعدم كون احدهما ذاتيا للآخر ووجه عدم مجال هذا التوهم
وبطلانه ان المطلق يطلق على معنيين ما يكون غير مضاف وغير مقيد بقيد سواء كان كليا او جزئيا والثاني ما لا يكون مشتملا
على خصوصية في الخاص والكائن مقيدا بغير هذه الحيثية والمتوهم توهم المعنى الاول فقال السلب المطلق ليس مطلقا مع انه ليس
بمراد والمراد ههنا هو الثاني ولا شك ان السلب المطلق بهذا المعنى مطلق للسلب الخاص وذاتي له لانه لوحظ فيه الخصوصية
والسلب المطلق يلاحظ مع قطع النظر عن تلك الخصوصية فصار مطلقا لما قيد بتلك الخصوصية وذاتيا له ويكون تعقله موقوفا

على تعقله فاطلاق المطلق باعتبار عدم خصوصية الخاص لا باعتبار عدم الصدقية كما توهم قوله وقد تقرر الدليل اه اي دليل
عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المص والش وهو ان تعقل السلب الخاص موقوف على تعقل الوجود الخاص
وهو عبارة عن رفعه فما لم يتعقل اولا كيف يتعقل رفعه وتعقل الوجود الخاص موقوف على تعقل الوجود المطلق اذ هو عبارة عن
المطلق المأخوذ مع الخصوصية فحاصل الدليل على هذا التقرير ان تصور الوجود لا يكون الا بالتميز وهو سلب خاص موقوف على
الوجود الخاص والوجود الخاص موقوف على الوجود المطلق فيتوقف علم الوجود المطلق على نفسه وهذا هو الدور ولا يحتمل
هذا التقرير عبارة المتن كما لا يخفى قوله وكلا التقريرين اي التقرير المذكور في المتن والتقرير الآخر الذي ذكره المحشي لا يتمان
الا بالشرطين المشهورين الاول ان يكون العام ذاتيا للخاص والثاني ان يكون الخاص متصورا بالكنه حتى يلزم التوقف
فيلزم المحذور قوله ولعل الوجه في اختيار التقرير الاول يعني ان الماتن اختار التقرير الاول ولم يختر الثاني فلعل وجه اختيار
التقرير الاول ان الشرطين المذكورين يوجدان في الاول كون السلب المطلق ذاتيا للسلوب الخاصة اظهر لانه مفهوم انتزاعي لا
مصداق له في الاعيان فيكون مفهومات محضة بالاتفاق والاطلاق والتخصيص في المفهومات المحضة لا يكون الا بمجرد ملاحظة
العقل اياها مضافة او غير مضافة فيكون ذاتية المطلق للخاص فيها ظاهرا والوجودات ليست مفهومات محضة وذهب
البعض الى انها من الموجودات لا المطلق لها فلم يكن الوجودات مفهومات محضة ليكون التقييد والاطلاق بمجرد ملاحظة العقل
فلا يكون ذاتية الوجود المطلق للخاص ظاهرا فلم يوجد الشرط الذي يتوقف اتمام الدليل عليه في التقرير الثاني فلذا لم يختره
المص هكذا ينبغي تحقيق المقام ليكشف المرام قوله وايضا هذا الدليل اه هذا جواب آخر بالنقض حاصله ان هذا الدليل القائم
على امتناع تصور الوجود لو تم يلزم منه امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه بل يدل على امتناع سائر الاشياء بالوجه مع ان الوجود
والعدم وغيرهما من الاشياء تتصور بالوجه لا امتناع فيه بيان اللزوم ان التصور اذا كان موقوفا على التميز والتميز موقوف
على تصور الوجود لما عرفت فيلزم الدور فامتنع تصور الوجود بالوجه وكذا تصور سائر الاشياء لان تصورها موقوف على
التميز الموقوف على تصور الوجود الممتنع بهذا الدليل والموقوف على الممتنع ممتنع فامتنع التصورات باسرها قوله والحل اه هذا
الحل جواب عن اصل الدليل حاصله انه لا يلزم محال لو تم توقف الشيء على نفسه حتى يلزم الدور لان الموقوف هو تصور الوجود
بوجه ما هو كنهه لانه موقوف على التميز والموقوف عليه هو متغايران فلا يلزم المحذور قوله وايضا اه هذا جواب سؤال نقد آخر
عن اصل الدليل حاصله ان تصور الوجود ليس بموقوف على التميز الموقوف [illegible] السلب الموقوف على تصور الوجود بل هو مستلزم
للتميز فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ليلزم الدور بل غاية ما يلزم توقف لازم الشيء وهو التميز اللازم لتصور الوجود على
تصور الوجود وهذا ليس بمحال انما يلزم اذا توقف تصور الوجود على التميز وليس كذلك فبطل الدليل قوله لظهر منه اه
اي من قوله المشار له هو معناه الحقيقي ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة وهو معنى حقيقي له وعلى وجود
الرابط الذي هو اتصاف الموضوع بالمحمول وصدقه عليه على سبيل المجاز وهذا معنى مجازي مشابه للمعنى الحقيقي في كونه مبدأ الآثار
في الجملة فان قلت ان الوجود والكون مترادفان والمعنى الحقيقي هو الكون الناقص والمجازي هو التام كما هو ظاهر من كتب
اللغة واذا اتحد الوجود مع الكون فكيف يكون اطلاقه على الوجود الرابط بالمجاز قلت ان اهل اللغة صرحوا ان الكون بالقار
بوجدن ويستعمل منه ان المعنى الحقيقي هو الكون التام والوجود مرادف له والكون الناقص والكان استعماله لكثرة افاده
الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولو سلم انه معنى حقيقي ~~هو الكون التام والوجود مرادف لهو الكون~~ فلا يستلزم الكون

ان يكون استعمال الوجود فيه العلم بحسب الحقيقة ولا توجه الترادف والشركة في معنى واحد بحسب الوضع يكفي للترادف
قائم قوله ويمكن بيان ذلك اي بيان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة بان المعنى الموضوع له
الوجود ليس مشتركا بين الوجود الرابطي والوجود في نفسه لان هذا المعنى الموضوع له ان كان مستقلا بالمفهومية بحيث لا يحتاج
الى ضميمة فهو يحتاج الا وجود الشيء في نفسه له وان كان الاعم منه ومن الوجود الرابطي ليكون مشتركا بينهما وان كان غير مستقل
بحيث يحتاج الى الاثنين فهو الوجود الرابطي فقط لا الاعم منه ومن الوجود في نفسه ليكون مشتركا بينهما فامتنع الاشتراك
ويثبت الاستعمال في المعنيين ولا شك ان وجود الشيء في نفسه موجود حقيقة فيكون اطلاقه على هذا المعنى على سبيل
الحقيقة وعلى الوجود الرابطي بالمجاز لما تقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين كونه مشتركا وكونه مجازا يحمل على المجاز وبهذا
المصـ فيحمل على المجاز فيكون الوجود الرابطي معنا مجازيا للوجود وهو المط واورد عليه بان الموضوع له يجوز ان يكون
معنى اعم لا مستقلا وغير مستقل بل استقلاله وعدم استقلاله باعتبار الافراد فيكون باعتبار بعضها مستقلا وباعتبار البعض
الآخر غير مستقل ويكون استعماله في كل الافراد بحسب الحقيقة وقد يورد باختيار الشق الاول بالمعنى المشترك من حيث هو هو مستقل
بالمفهومية ويعرض له عدم الاستقلال بالخصوصية في الرابطي بين الشيئين والمعنى المشترك المستقل هو الموضوع له للفظ الوجود والوجود
المحمول والرابطي فردان من هذا المعنى وهو مشترك بينهما مفهوما ويجاب عنه بان نسبة الاستقلال وعدمه الى الشيء كنسبة الفصول
المقومة الى الانواع لا كنسبة الفصول الى الاجناس فالمعنى المشترك من حيث هو هو لا يخلو احدهما على سلب الانفصال الحقيقي
ولا يعرض له عدم الاستقلال بسبب الخصوصية اذا كان مستقلا في نفسه فعدم الاستقلال من لوازم الخصوصية التي هذا المعنى خارج عنها
وليس جزءا لها والا يلزم اجتماع النقيضين ولك ان تقول ان الاستقلال وعدمه ليسا متناقضين كالايجاب والسلب حتى يلزم
من اجتماعهما في معنى واحد اجتماع النقيضين بل هما صفة الملاحظة ومختلف باختلافها فالاستقلال بملاحظة الشيء بالذات
وعدم الاستقلال ملاحظة بالعرض وليس عبارة عن سلب ملاحظة الشيء والتفاته بالذات فقط حتى يكون نقيضا له والمعنى المشترك
اذا تعلقت ملاحظة بالذات فقط والتفات بالذات يكون مستقلا وجودا في نفسه واذا تعلقت به الملاحظة والالتفات
بالعرض يكون غير مستقل وجودا رابطيا وفي المعنى المشترك في نفسه مع قطع النظر عن الملاحظة لا يكون مستقلا ولا غير مستقل ولا وجودا
في نفسه ولا وجودا رابطيا فافهم فانه دقيق قوله انت خبير اه هذا رد على ما قال الشارح فيكون العلم بالوجود علما حضوريا حاصله
ان الوجود امر انتزاعي ينتزعه العقل من الموجودات لا امر عيني موجود في الخارج والعلم بالامر الانتزاعي لا يكون الا حصوليا
اذ هو بانتزاع صورة من الشيء فيكون بالوجود الانتزاعي علما حصوليا فيلزم اجتماع المثلين الا ان يق القائل بامتناع تصور الوجود
اراد به منشأ انتزاعه وهو الوجود الحقيقي وهو ليس بامر انتزاعي فافهم قوله وما قيل اه هذا جواب سوال مقدر تقريره ان الوجود
صفة من صفات النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فيكون علم الوجود الذي علما حضوريا حاصل الجواب ان القول
بكون علم النفس بذاتها وصفاتها سواء كانت صفاتها انتزاعية او عينية بل هو مختص بالصفات العينية للنفس والوجود ليس كذلك فلا يكون
علمه علما حضوريا واجتماع المثلين على تقدير الحصول انما يلزم في الصفات العينية واما الانتزاعية فلتعلق منشأ انتزاعها في النفس لا يلزم
اجتماع المثلين قوله كما اومأنا اليه اي اشرنا سالفا ان المراد بالصفات الصفات العينية سابقا في المقصد الاول في تعريف الوجود
وشرحه قوله وهو يتصور بان المراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري هي الصفات العينية قوله وان
فرض الخ ليس الوجود معلوما بالعلم الحضوري اصلا وان فرض ان وجود الخاص معلوم بالعلم الحضوري فالوجود المطلق لا يكون

مستقل

معلوما بالعلم الحضوري لان المطلق ذاتي للخاص او عرض له والعلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعرضياته علم حصولي اذ المراد
علمها مفصلة بحيث يمتاز عما عداه لان الاجزاء العقلية وجودها عين وجود المركب لاتحادها وليس لكل واحد من الاجزاء وجود يتميز
عن الاخر وعن المركب الا اذا لوحظت مفصلة في العلم التفصيلي لكل من الاجزاء ولا يكون الا بحصول صورة متميزة عن الاخر وعن المركب
منها وهذا هو العلم الحصولي واما العلم الاجمالي للاجزاء فهي تابعة فيه للمركب فالكان علم حضوريا فعلم الاجزاء ايضا يكون حضوريا وان كان
علم حصوليا فعلم الاجزاء يكون حصوليا فان قلت ان البداهة والنظرية من صفات العلم الحصولي فالحضوري كيف يكون بديهيا قلت
المراد بالبداهة مجرد كونه مما لا يترتب على النظر والكسب والعلم ببعض الوضعيات وهي الوضعيات الانتزاعية لا شك في كونه حصوليا فان قلت
ما وجه فرض معلومية الوجود الخاص بالعلم الحضوري قلت بيان ذلك ما قالوا ان الادراك الحضوري لا يعلم به الاشياء الجزئية والكليات
انما يعقل بعد تحليل العقل الجزئيات وقطع النظر عن المشخصات فيكون علمها حصوليا لا محالة قوله ولذا دفع اه قال في الحاشية يعني ان كان
ذاتيات النفس معلومة بالعلم الحصولي فيقع الخلاف في ان النفس بسيط ام لا لانها الكان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضوري لم يقع
الخلاف لان العلم الحضوري بديهي وكذا البحث عرضياته الكان معلوما بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف لان العلم الحضوري بديهي و
كذا البحث عرضياتها الكان معلوما بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا فافهم قوله والسر فيه اي في كون علم النفس بالتشخص
بذاتها وصفاتها علما حضوريا ان النفس حاضرة عندنا من حيث الاجمال دون التفصيل لان الموجود في الخارج النفس الواحدة
المشتملة على ذاتياتها وجميع ما يحتمل من الوضعيات وهذا الشخص هو الحاضر المجمل المنكشف بالعلم الحضوري وفي هذه المرتبة ليس للذاتيات
وجودات مفصلة متميزة في العلم بل كلها متحدة مع النفس وبعد التفصيل والتحليل لا يبقى علما حضوريا اذ لا تحليل فيه فالعلم المتعلق
بصورتها التفصيلية التي فيها يكون علم حصولي وعلم بالكنه والاجمالي حضوري وعلم بكنه الشيء قوله ثم الظاهر اه الشروع في دفع الايراد المذكور
بقوله ولا يرد وحاصله ان النزاع في امتناع تصور الوجود وامكانه انما هو بحسب العلم الحصولي المتعلق بحقيقة الوجود واذا ثبت امتناع
هذا العلم ثبت مطلوب الخصم وهو امتناع تصور الوجود فتعلق العلم الحضوري به لا يضر المطلوب حاصل الدفع ان الظاهر ان النزاع في العلم
بحقيقة الوجود مطلقا بل هو متعلق به هو ممتنع او ممكن لا في امكان حصول العلم الحصولي وامتناعه لان القائل بامتناع تصور حقيقة الوجود
لا يقول بامكان تعلق الحضوري بها اذ من قال بامتناع تصور حقيقة الوجود اراد به الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الانتزاع للوجود
المصدري والوجود الحقيقي عين الواجب لذاته فلا يمكن تعقل حقيقته مطلقا واذا صار النزاع في امكان العلم مطلقا وامتناعه
مطلقا فلا يثبت بامتناع الحصولي مطلوب الخصم اذ امتناع الخصوصية لا تستلزم امتناع المطلق لجواز ان يوجد في محصوص خصوصية اخرى
فتفكر قوله وهو اجتماع الامرين اي فردين من نوع واحد ولا فارق بين الماهية النوعية وافرادها ولا بين شبح الشيء وعينه اذ
ليسا فردين من نوع واحد قوله فالظاهر ان هذا المنع اه اي منع المماثلة الصورة الكلية لوجود الجزئي للنفس في المماثلة بين الصورة
الكلية والفرد الجزئي وبين شبح الشيء وعينه فالاول مبني على ان الكلية صفة للصورة والصورة القائمة بالذهن كلية والوجود القائم
بالنفس جزئي والمماثلة انما بين فردين من حقيقة وهما ليسا كذلك فلا مماثلة بينهما والثاني بناء على مذهب القائلين بحصول
الشبح والمثال فالمراد بالصورة الكلية الشبح والمثال فالمراد بالصورة الكلية في الشبح والمثال وقد يطلق الصورة عليهما فان قلت
القائلون بالشبح لا يرونه صادقا على كثيرين فكيف يوصف الصورة بالكلية على مذهبهم كلية الشبح باعتبار معلومه فمن هذه الجهة
صار كليا قوله ويحتمل ان يكون منع المماثلة المستحيلة وهي اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما ولا يكون منعا للمماثلة مطلقا
كالاول فحاصله ان الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهني والجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي وان كان بينهما مماثلة لكن

خصوصية

لكن اجتماع هذين المثلين ليس بمستحيل لكونهما متمايزين بحيث تمايز وجودهما وتشخصهما وانما الاستحالة اذا كان وجودهما وجود
واحد قوله اذ بين الشيء الحاصل بصورته او يعني يحتمل ان يكون المماثلة المتخيلة بين الشيء الحاصل بصورته اي بنحو لا يترتب عليه الآثار
الخارجية والحاصل بصورته الكلية والوجود القائم بالنفس وجود جزئي حاصل بحيث يترتب عليه الآثار فاختلف انحاء الوجود فلم يتغير
من هذه الجهة وجود او احدا حتى يرتفع الامتياز بينهما ويلزم اجتماع المثلين المستحيل قوله فالاولى ان يقال حاصله ان ما قال الشارح
على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يدل على اختصاص امتناع
الاجتماع بالاعراض مع انه ليس كذلك فان قلت ان الاجتماع في الامور الانتزاعية على نحو اتحاد ايضا ممتنع والا يجوز كون الشيء الواحد
المعين في الظرف المعين موجود الوجودين وهو كما ترى ولذا قال المحشي فالاولى ان يقال ان الممتنع قيام المثلين بمحل واحد على نحو
واحد وليس قيام هذين المثلين اي الوجود القائم بالنفس والوجود الثابت لها قياما بمحل واحد على نحو واحد لان اتصاف
النفس بالوجود اما انضمامي بان يكون الموصوف هو النفس والصفة هي الوجود موجودين في ظرف الاتصاف واما انتزاعي
بان يكون النفس في ظرف الاتصاف موجودة بحيث يصح انتزاع الوجود عنها ولا شك ان النفس متصفة بالوجود الثابت لها على
نحو الاتصاف الانتزاعي لانها موجودة في نفس الامر بحيث يصح انتزاع الوجود عنها واتصاف النفس بصورة الوجود العلمية
القائمة على نحو الاتصاف الانضمامي بان صورة الوجود متصفة بها النفس وكلاهما موجودان في ظرف الاتصاف والاستحالة في هذا
الاجتماع لاختلاف الانحاء قوله والا اي وان كان مستحيلا لبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية لانها من تصورات
النفس المتصور باطل للزوم الاستحالة وانما قلنا الاولى ولم نقل فالصواب لامكان توجيه كلام الشارح على نحو ما هو اولى بان يقال ليس
نقض الشارح حصر الامتناع في الاعراض بالغرض ان قيام المثلين انما يمتنع لو كان اتصافان بنحو واحد وههنا ليس على نحو واحد كما عرفت
وانما عبر بقيام الاعراض ههنا اذ صورة الوجود عرض لا لاختصاصه به فافهم قوله او التنبيه يعني لكي يكون على ما قال الشارح من كون الموصوف
هو الوجود في نفسه والمعدوم في نفسه كذلك تنبيه على الموصوف هو الوجود الخارجي فان لفظ العين قد يطلق ويراد به ما يقابل في الغير
وما يقابل الغير كذلك يطلق ويراد به ما يقابل الذهن ايضا فالقول بفائدة لفظ العين التنبيه على كون الموصوف الموجود الخارجي
والمراد به مقابل الذهن اولى من التنبيه الاول لانه يدل على اختصاص الكلام بالجواهر ويوهم الاعراض ايضا فان قلت ان المراد
بالوجود في نفسه الوجود المحمول سواء كان لنفسه او لغيره هو موضوع وبالوجود لغيره الوجود الرابطي الغير المستقل فما توهم المحشي
والشارح واحد [illegible] هو اعم منهما بانه اذ يقال ان اطلاق الوجود على الوجود الرابطي ليس
المجاز فاراده بعيد قلت الظاهر يعني الذي من كلام الشارح الوجود بالغير الوجود المخصوص بالاعراض ونافي حكمها كما يدل عليه عبارته
واراد الوجود الرابطي الغير المستقل بالمعقولية في ظاهر الرأي واما بحسب حقيقة الامر والواقع ان الوجود ليس معنى مشتركا بين
الوجود في نفسه والوجود الرابطي كما عرفت دليله في الصفحة الماضية وكذا العدم ليس معنى مشتركا بين العدم في نفسه والعدم الرابطي
وحاله كحال الوجود قوله تعريف آخر يعني قول الشارح ان النفس لا فاعل ولا منفعل تعريف آخر للوجود ولما لم يكن كل
من التعريفين باعتبار انقسام الموجود او من موصوف واحد فلا يصح قوله تعريفا واحدا وهذا حاصل ما قال في الحاشية لم يجعله تعريفا
آخر لكن لان كلا منهما باعتبار انقسام الموجود ولانهما وقعا من موصوف واحد ولا يصلح ان يكون لامتياز كل منهما عن الآخر
انتهى قوله وذلك يعني علم تعريف الوجود من تعريف الموجود لان الوجود ثبوت العين الماهية في نفسه الشيء لا منفعل ولا فاعل
لان تعريف مفهوم المشتق لمفهوم آخر تعريف المبدأ بالمبدأ فالموجود مشتق والوجود مبدأ فتعريفه بالمشتق يستلزم تعريف

محوره

مشتق

مبدائه بعيد ان هذا المشتق فعلم تعريف الوجود من تعريف الموجود بانه ثبوت العين قوله وتعليق امره لما كان ما الوجود المحشي

من ان تعريف المشتق بالمشتق يستلزم تعريف المبدا بالمبدا لا يصح فيما عدا التعريف الاول لان مبادي باقي التعريفات

وهو الانقسام والصحة والخبر مباينة للوجود ولا يحمل الشيء هذه المبادي اعني تعريفات للوجود فقال المحشي وتعليق امر مشتق

مشتق عليه مبدائه لذلك الامر فاذا علق الصفات المذكورة وهي المنقسم ويصح ان يعلم ويخبر على الموجود فهذا التعليق مشعر بان مبدا

الموجود وهو الوجود علة لتلك الصفات فعلم ان الوجود ما به ينقسم وما به يعلم ويخبر فهذا القول اشارة الى التعريف الثاني والثالث

ليس من قبيل النحو الاول بل من هذا القبيل فاندفع ما يتوهم ان تعريف الموجود بالمنقسم لا يستلزم تعريف المشتق بالمشتق تعريف

المبدا بالمبدا او وجه الدفع بما عرفت لا يخفى عليك ان هذا في التعريف الحدي ظاهر واما في الرسمي فغير بين اذ يجوز تعريف الشيء

وبالعكس مع ان مبدا احدهما لا يصدق على مبدا الاخر الا ان يقال ان المقصود اذا كان معرفة كنه الشيء فتعريف احد المفهومين مع

قطع النظر عما هو خارج عن مفهوم الاخر من حيث هو يستلزم تعريف المبدا بالمبدا لا مطلقا فعدم الاستلزام في التعريف الرسمي لا يضر

المقصود قوله فان الجمهور اه حاصله ان الناس يعرفون الوجود بوجه يمتاز عما عداه ولا يعرفون بهذه الامور فعلم ان هذه الامور

ليست معرفة للوجود ولا بد في التعريف من كونه بين الثبوت للمعرف سواء كان تعريفا حديا او رسميا والامور المذكورة ليست

بينة الثبوت للوجود بل يحتاج ثبوتها الى التامل والفكر ولا يعلم الا الخواص بالقياس فلا يكون تعريفا للوجود فان قلت قد يكون

اثبات الذاتيات للشيء بل يحمل الاولى نظريا كما بين في موضعه فكيف يجب كونه بين الثبوت للمحدود وكذا الرسم من حيث انه

رسم قلنا قوله فليس للمعرف اه هذا اشارة الى دفع ما قيل ان جمهور الناس يعلمون الوجود بالوجه والمقصود تعريفه بهذه الامور

الكنه فالمعرف هو الكنه الوجود وهذه الامور ليست باخفى من كنه الوجود ووجه الدفع ما علمت انفا من انه لا بد في التعريف من كونه بين

الثبوت سواء كان حدا او رسما واذا لم يكن هذه الامور بين الثبوت للوجود لم يصح تعريفه بها ويرد عليه ان النفس الناطقة يحد

بانه جوهر مجرد مدبر للبدن وليس ثبوت الجوهر لها بينا والا لما وقع النزاع في جوهريتها قوله قال الشيخ في التعليقات هذا ايضا

حاصله ان الجمهور يعرفون حقيقة الوجود ولا يعرفون وجوب كونه فاعلا ومنفعلا فكيف يعرف به حقيقة المعلوم قبله فلا يصح

هذه الامور للتعريف قوله وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بالقياس اه تتمة من كلام الشيخ حاصله ان مفهوم الوجود

المعلوم للجمهور هو حقيقة الوجود وهذه الامور غير معلومة للخواص الا بالقياس لا انا مع علو مرتبتنا في الخواص لهذا الا ان لم يتضح

لي كون الوجود فاعلا ومنفعلا الا بالقياس فكيف حال من هو ليس في هذه المرتبة ونقول ان عرف الشيء الظاهر بعضه لم محتاجة الى

بيان حتى يثبت وجود هذه الصفة لهذه الشيء فان الطريق الى ان يعرف كونه فاعلا ومنفعلا لا بالتامل والتفكر قوله وجه اخر

يعني قول الشيخ والنص الثابت مرادف للوجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا وجه اخر لابطال هذه التعريفات اذا

كانت حقيقة لانها دورية لكونها عين الوجود ومرادفه فيتقدمها عليه يستلزم تقدم الوجود على نفسه وهذا ابعد الدور قوله او لكونها

تعريفات بالاخفى يعني وجه اخر سوى الوجه السابق لكون هذه الامور تعريفات بالاخفى اذ المجيب مفصلا في بيان هذه الامور ذكره

وما يرادفه وان لم يدخل في حقيقتها فالوجود اجلى من هذه الامور فهذه الترديد لمنع الخلو لا لمنع الجمع لامكان الاجتماع بينهما و

بهذا الترديد يندفع ما قيل انا لا نم اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور ليبطل التعريف بها والكانت مما يحتاج اليه في الواقع

وجه الدفع وامان هذه اذا كانت محتاجة الى الوجود فمعرفة الوجود يكون متقدمة عليها ويكون الوجود اجلى منها وهي اخفى منه

فيلزم التعريف بالاخفى فافهم قوله حاصله اه يعني حاصل كلام الشيخ التنبيه على ان الموقوفات بهذه الامور توقيفات للوجود بانه

بما هو متأخر عنه في الطول الذهني فانه اذا سئل عن هذه الامور احضر المجيب في بيان هذه الامور الى ذكر الوجود او ما يرادفه فهو
الوجود متقدمة على موضع هذه الامور لدخوله في بيانها وتعبيرها فيكون توقفات الوجود مما هو متأخر عنه الوجود وهذا غير جائز وانما
المحشي حاصل كلام الشارح لئلا يرد عليه انا لا نسلم ان الفاعل الموجود المؤثر بل هو المتأثر والكائن التأثير لازماله وكذا المنفعل ليس
هو الموجود المؤثر بل هو التأثير والكائن التأثير في الوجود فاذا قرر المحشي كلام الشارح على ما عرفت من الحاصل اندفع الايراد بان الامور
المذكورة متأخرة عن الوجود فاذا سئل عن الفاعل والمنفعل وقيل لم صار هذا فاعلا وهذا منفعلا قيل في جوابه لان وجود ذلك
قبل وجود هذا البدء وكذا اذا سئل لم يصح الاخبار قيل في جوابه موجود لانه متصف به فهذه الاشياء وان لم يكن الوجود
داخلا فيها لكنها متأخرة عن الوجود فلا يصلح لان يكون توقفا للوجود فافهم قوله المدعى بحسب الظاهر اه يعني المدعى في مقصد
الاشتراك بحسب الظاهر اي بالنظر الى المقصد السابق الموضوع لاثبات بداهة الوجود بمعنى المصدري اشتراك معنى الوجود المصدري
الانتزاعي بين الوجودات والموجودات على سبيل الاجماع او بعض الوجوه يدل على اشتراك الوجود بين حصصه كاشتراك
الكلي بين افراده وبعضها يدل على اشتراك الوجود بين الموجودات الموصوفة له كاشتراك العارض الواحد بين الموصوفات
على وجه الاجماع وعلى كلا التقديرين يكون الوجود كليا قوله وبحسب النظر الدقيق اه وجه انه اشتراك الامر المنتزع لا يكون بدون
اشتراك منشأه وحقيقة الوجود ما يترتب عليه الآثار ومبدأ الانتزاع والمعنى المصدري عنوانه فيكون الوجود الحقيقي مدعى
في هذا المقصد فيكون مشتركا فان كان كليا فاشتراكه كاشتراك المعنى المصدري بين حصصه فيكون لكل ممكن ما به الموجودية يصدق
عليه الوجود صدقا عرضيا وان كان الوجود الحقيقي جزئيا فاشتراكه مثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات كما هو مذهب المتألهين
من الحكماء فانهم ذهبوا الى ان الممكن ليس متصفا بالوجود الحقيقي بل للوجود علاقة مع الممكنات مصححة لحمل الوجود عليها كما بين
زيد والمال علاقة وبين الماء والشمس علاقة يقال لها ان زيد متمول والماء مشمس فالوجود واجب بالذات وله تعلق بالممكنات
وبهذا التعلق يقال انها موجودات اذ اشتراك الوجود على تقدير كونها جزئيا حقيقيا واجبا لذاته كاشتراك الله بين المظاهر
والوجود انما هو الله ووجود المظاهر عين وجود الله كما ذهب اليه الصوفية قوله فما ظنك اي المدعى اه يعني ما ظن البعض ان
المدعى من اشتراك الوجود بين الوجودات ان اطلاق الوجود على الوجودات بمعنى واحد يعني لفظ الوجود موضوع لمعنى واحد مشترك
بين الوجودات ضعيف اذ المدعى ليس اطلاق لفظ الوجود على الوجود بمعنى واحد بل المدعى ان للوجود معنى واحدا مشتركا
بين الوجودات في الواقع وهو المنظور في نظر الباحث وليس المنظور ابطال الاشتراك اللفظي واثبات الاشتراك المعنوي
ووضع لفظ الوجود لمعنى واحد والا يلزم ان يكون البحث لغويا اذ بيان وضع اللفظ يتعلق باللغة لا بالقياس ويكون من
قبيل اثبات اللغة بالقياس وذا غير جائز بل اثباته بالاستعمال في كلام العرب ومحاوراتهم فان قلت اذا ثبت ان للوجود
معنى واحدا ثبت الاشتراك المعنوي وبطل الاشتراك اللفظي فيلزم على مدعاكم ايضا صيرورة البحث لغويا واثبات اللغة بالقياس
قلت ليس المنظور في نظر الباحث ذلك وانما هو المنظور اثباته بحسب الواقع واستلزام احدهما للآخر لا يصيرنا ولا البحث
لغويا ما لم يكن منظور الباحث وبعض ذلك وانما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس بل اثباتها بالقياس اذ البحث على ذلك
التقدير ليس عين اثبات اللغة بالقياس اذ معناه على ما هو المشهور ان يطلق اللفظ على طريق الحقيقة لمشاركته هذا المعنى لما وضع
له اللفظ في الامر الذي هو علة صحة الاطلاق وهذا عند الجمهور بطلان الوضع وقد لا يكون لرعاية امر كوضع الارض فبلا
فلا قياس عليه شيء وقد يراعى فيه امر لكن لا يصح الاطلاق لكمنع الغارورة فانها لا تطلق على الآن فلا يجري القياس فيه وما نحن
فيه لا يوجد هذا المعنى المشهور لاثبات اللغة بالقياس فيه وما نحن فيه لا يوجد هذا المعنى المشهور لاثبات اللغة بالقياس بل

فيه اثبات وضع اللفظ لمعنى واحد مشترك لكنه من قبيله اذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة حقيقية ليثبت بالفعل وضع الاول
والثاني بل العلاقة بينهما بوضع الواضع ولا مدخل للعقل في اثباته اصلا فصار هذا كاثبات اللغة بالدليل العقلي وهو باطل واما
اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فالقياس جائز اذ اطلاقه على ذلك المعنى لعلاقة واعتبارها مصحح اطلاق اللفظ عليه فكلما وجد
تلك العلاقة يصح الاطلاق بطريق المجاز فافهم قوله تفصيله اه هذا التفصيل لدفع ما اورد ان التردد في الخصوصيات انما ينافي
الجزم في شيء اذا كان عينه واختصاصه به تلك معلومين واذا كانا مشكوكين فلا ينافيه لجواز ان يكون الاختصاص والعينية في نفس الامر
ولا يكون معلوما لنا فيجزم باحدهما مع التردد في الآخر فالقول بامتناع الجزم بالوجود على تقدير كونه نفس الخصوصيات او مختص
بها مع التردد فيها مطلقا ممنوع حاصل الدفع بالتفصيل ان الوجود اذا كان عين الخصوصية او مختصة بها فالعينية والاختصاص
اما ان يكونا معلومين او مشكوكين او يكون عدمهما معلوما او يكونا غير متصورين وعلى كل من التقادير يلزم المحذور اما على الاول
فيستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود لانا نعلم بالبديهة ان الجزم بامر ينافي التردد فيما علم عينيته هذا الامر واختصاصه
له واما على الثاني اي على تقدير الشك وان لم يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود من حيث هو لعدم الجزم بالعينية والاختصاص
بها ولا منافاة بين الجزم بامر مع التردد في شيء مشكوك عينيته بهذا الشيء واختصاصه بهذا الامر لكن التردد في الخصوصية يستلزم
للتردد في الوجود من حيث احتمال العينية والاختصاص فيستلزم وقوع التردد في الوجود من وجه والمفروض عدم وقوع التردد
في الوجود اصلا فيلزم خلاف المفروض وعلى الثالث يثبت المدعى وهو ان الوجود مشترك وليس عين الخصوصيات ولا مختص
ويلزم خلاف المفروض وهو عدم اشتراك الوجود وعلى الرابع اذا كانا غير متصورين لا على سبيل الشك ولا على سبيل الجزم اذ يكون
خالي الذهن عن ادراكهما وجودا وعدما ثبت امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات على تقدير الاشتراك المعنوي اذ لا
للوجود سوى الخصوصيات فحاله كحالها فيلزم خلاف المفروض ما فاندفع الايراد ويرد على الاحتمال الاول ان جزم العينية والاختصاص
انما يكون بالخصوصية المتحققة في الوجود فاذا تردد العقل في تلك الخصوصية لعدم وجوب تحققها لم يبق جزم العينية والاختصاص
بالخصوصيات فلا يستلزم التردد في الوجود وعلى الاحتمال الثاني بان الاستلزام مع جنسية العينية منقوض بانا نجزم بوجود الواجب
جل شانه مع التردد في صفاته العينية كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها قبل قيام البرهان عليها فههنا مع تجويز العينية لا يستلزم التردد
في الصفات المذكورة في صفاته تعالى وكذلك الاختصاص بين الصورة والهيولى مع تجويزه بجزم بوجود الصورة الجسمية مع الشك
في وجود الهيولى ولا يستلزم التردد في وجود الهيولى التردد في وجود الجسمية وعلى الثالث ان المدعى اثبات الاشتراك المعنوي
في الواقع لا عند العالم اذ جزم قد يكون يقينيا مطابقا للواقع وقد يكون جهلا غير مطابق له فلا يثبت به المدعى وقد وقع ههنا
في بعض النسخ ويلزم خلاف المفروض اي خلاف ما فرض وهو كون الوجود عين الخصوصيات او مختصا بها فما اورد عليه ان
المفروض هو الاختصاص والعينية في الواقع ولا منافاة بينه وبين العلم اذ العلم قد لا يكون مطابقا للواقع مدفوع بان العقلا
اذا جزموا بعدم العينية والاختصاص فهذا الجزم يوجب كون الحكم بالاشتراك صادقا في الواقع وهو خلاف المفروض وعلى الرابع
يرد ما يرد على الثاني من ان العينية والاختصاص اذا كانا غير متصورين لا يثبت الاستلزام كما عرفت في صفات الواجب تعالى فافهم
قوله ولك ان تقول اه هذا اجمال بعد التفصيل تنبيها على ان الدليل يتم بدون التفصيل ايضا حاصله ان اللزوم يعني امكان
الجزم بالوجود والتردد في الخصوصيات نقول في بيانه ان حصول الجزم بامر مع التردد في امر آخر انما يكون على تقدير الوحدة
ملزوم الوحدة بحصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يكون الا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا بينها اذ على
تقدير ان يكون للوجود معان متعددة يمتنع الجزم مع التردد ولا استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قال في الحاشية ان اراد

ان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون المجزوم واحدا وفي ذلك منافاة لكلا التقديرين اي العينية والاختصاص انتهى
يعني اذا حصل الجزم بالوجود مع ذلك التردد فلابد ان يكون للوجود معنى واحدا وحصول الجزم بالوجود واستمراره مع
الترددات وتبدل الاعتقادات ينافي كونه متعددا في نفس الامر فلا يكون عينا للخصوصيات ولا مختصا بها ويندفع بهذا
البيان ما قيل ان الدليل لا يتم الا اذا احد ان الجزم بالمختص ينافي التردد في المختص به فيرد عليه ان هذا انما يكون اذا كان
العينية والاختصاص معلومين فيجاب عنه بالتفصيل وجه الدفع ظاهر وهو الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن بدون
معنى واحد مشترك بينهما وذلك يقتضي امكان الاشتراك بينهما بالضرورة من غير حاجة الى التفصيل المذكور ونوقش فيه بانه يجوز
ان يكون للوجود معان متعددة في نفس الامر ويكون كل منها قابلا للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات وبعضها مختص
ببعض تلك الخصوصيات بعلة خارجية ويكفي لحصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لا في نفس الامر فثبت
كون الوجود معنى واحدا مشتركا في الواقع فتامل قوله ويمكن تقرير الدليل اي الدليل المذكور في المتن فلا يرد عليه شي
حاصله على ما قيل ان الوجود لو لم يكن مشتركا معنويا لامتنع الجزم المطابق للواقع مع التردد ويكون الحكم مع التردد كاذبا
والتالي باطل لان كثيرا ما نحكم بوجود امر مع التردد في الخصوصيات حكما مطابقا للواقع ويمكن تقريره اي تقرير الدليل في صورة
الخيبة بان يكون ما ذكر فيه تنبيها على بطلان التالي بان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا لامتنع الجزم بمعنى الوجود مع التردد
في الخصوصيات مع ان هذا المعنى حاصل [illegible] مذكور في ذهنه مع التردد في الخصوصيات فالمذكور تنبيه على بطلان التالي وهو
امتناع الجزم قوله لا يقال اه حاصله ان الدليل باي نحو قرر به لا يلزم منه اشتراك الوجود اعم من ان يكون على وجه الاجتماع او
على وجه البدلية والمدعى اشتراك الوجود على وجه الاجتماع فلا يثبت المدعى قوله لانا نقول اه حاصل الجواب سلمنا ان
الدليل يثبت منه الاشتراك على وجه العموم لكنه يستلزم المدعى لان الاشتراك على وجه البدلية يرجع الى الاشتراك على وجه
الاجتماع وهو المدعى اذ الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا متعينا بتعين ما لكان له حقيقة كلية اذا
جرد النظر عن ذلك التعين لصدق على جميع الخصوصيات على سبيل الاجتماع وهو المقصود والفرد المنتشر يطلق على معنيين احدهما
فرد غير معين من الكلي [illegible] اي شخص منه ويطابق كل شخص منه على وجه البدلية لا الاجتماع كمحسوس الطفل في مبدا الولادة اذ
معتبر في مفهومه قيد غير معين اعني مفهوم الفردية [illegible] منافيا لما الكلي كان ما مثلا فيكون معناه انسانا واحدا بالشخص اي شخص
كان فيمكن ان يكون في نفسه زيدا او غيره والآخر فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كالشبح الحاصل لضعيف البصر وهذا لا يصلح
في نفسه ان يكون ايا ما كان من اشخاص الانسان بل هو في نفسه اما زيد او غيره نعم يصح عند العقل ان يكون ايا منهم على سبيل
الشك والتجويز الذهني من حيث انه غير معلوم فالفرد المنتشر بالمعنى الاول اذا كان له حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات المترددة
فيها على وجه الاجتماع بالضرورة ليس حقيقة الوجود ذلك الفرد المنتشر بل حقيقته الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد
مما يمكن فيه فرض الاشتراك بينهما على سبيل الاجتماع بحسب الحمل الاشتقاقي والمشتق اعني مفهوم الوجود ومحمول عليهما بالمواطاة
هذا ما في بعض الحواشي قوله وبه يندفع اه اي بما علمت من الجواب يندفع ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل من ان الجزم بالوجود
مع التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا اشتراك الشبح المرئي من بعيد من الانسان والفرس فان الشبح اذا كان بعيدا

يقع التردد في كونه انسانا او فرسا مع الجزم بكونه شبحا فيلزم كون ذلك الشبح مشتركا بينهما مع انه جزئي لا يقبل الكثرة
اصلا وجه الاندفاع ان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشتركة بين شبحي الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقة
الكلية هو كونه شبح الحيوان مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع فلا باس باشتراك الحقيقة الكلية بين الانسان والفرس لا
اشتراك الشبح المرئي الشخصي في الخارج بينهما ليلزم المحذور قوله فليتامل لعله اشارة الى ما قيل انه ان اريد بالنوع المشترك
ما يكون صادقا في نفس الامر على كثيرين بدلا فقط لا اجتماعا فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات كونه حقيقة
مشتركة لجواز ان يكون الوجود امرا مخصوصا يجوز العقل اجتماعه مع كل خصوصية على سبيل الغلط لا بحسب كونه حقيقة كلية مشتركة في
الواقع وان اريد ما يكون صادقا على كثيرين عند العقل بجواز الشركة والصدق بدلا ولو على وجه الغلط فلا نم ان يكون للنوع المشترك
بهذا المعنى حقيقة كلية فتامل قوله وهذا الوجه اه يعني الفرق بين الوجه الثاني والوجه الاول ان الاول لاثبات اشتراك الوجود
بين الموجودات اذ يثبت به اشتراك الوجود بين الخصوصيات والخصوصيات مفسرة بالموجودات الخارجية بين الجوهر والعرض
وانواعهما والوجه الثاني لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات وفسره اي وجود الجوهر والعرض ووجودات انواعهما
ظاهره يدل على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات ويلزم منه اشتراكه بين الموجودات ايضا اذ هما متلازمان لانا نعلم
بالضرورة ان الوجود اذا كان مشتركا بين الوجودات يكون مشتركا بين الموجودات ايضا اذ هي عوارض والموجودات معروضاتها
ولا شك في وجود العوارض في المعروضات فما وجد في العوارض يوجد في المعروضات ايضا وبالعكس وما اورد عليه بانه ان اريد به
اشتراك الوجود بالمعنى المصدري بين الوجودات التي هي حصصها فالدليل تام الا انه لا طائل تحته اذ اشتراكه ووحدته غني عن البيان
وان اريد اشتراك الوجود الحقيقي فلا يدل اذ يجوز ان يكون الوجودات الحقيقية امورا متباينة بالماهيات ويكون اشتراك
الوجود فيها اشتراك الكلي العرضي بين معروضاتها ويكون تقسيم الوجود اليها تقسيم الكلي العرضي للافراد اه الوضعية فمدفوع
بان النظر من النظر والظاهر يحكم بذلك لكن النظر الدقيق والتامل الصادق يحكم بان المفهوم الواحد المنتزع من هذه الوجودات
والخصوصيات لا بد ان يكون مبدا انتزاعه امرا واحدا مشتركا بين هذه الخصوصيات فثبت اشتراك الوجود الحقيقي ايضا فتامل
فانه دقيق قوله ان يلاحظ المقسم والاقسام على التفصيل المراد بالتفصيل ان يلاحظ ويتصور الشي على وجه يمتاز عما عداه ويعبر
بعبارة غير جامعة للكثرة وبالاجمال ان يتصور بامر كلي صادق عليه لا من حيث الخصوصية ويعبر بعبارة جامعة للكثرة كالجمع والكل
قوله كانقسام الوجود الى الواجب والممكن اه فالوجود المقسم ملاحظ في هذا التقسيم بالوجود الواجب والممكن على وجه يمتاز
عما عداها وليس بعبارة جامعة للكثرة قوله ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض اه هذا مثال ثان للمقسم الاول انما
اورد مثالين لئلا يتوهم ان التفصيل لا بد فيه من اعتبار التقييد بل قد يكون التفصيل بدون التقييد فان قلت ان تقسيم
الوجود الى اقسام يكون كتقسيم العين الى الباصرة والذهب والركبة على سبيل الترديد وفي الترديد لا يجب الامر المشترك
معنى بين المرددات فيها فلا يثبت اشتراك معنى الوجود بين الوجودات قلت الترديد هو الحكم بالتنافي فان الوجوه
المشهورة فلا بد فيه من وقوع احدى الشقوق دون الاخر وفي الوجود جميع شقوقه واقع فلا يكون ترديدا فيكون
تقسيما ولا بد فيه من اشتراك معنى واحد في الاقسام فثبت المطلوب قوله كانقسام وجود كل نوع اه فيه في هذا التقسيم بلا اخذ كل

لكل من المقسم والاقسام باسرها وعبر بعبارة جامعة للكثرة قوله كما يقسم الوجود الى وجودات اشخاص ممتاز بعضها عن بعض

التقسيم يلاحظ الوجود المقسم بلحاظ واحد ممتاز عما عداه وفي الاقسام الكثيرة يلاحظ بلحاظ واحد ممتاز عما عداه والا

الكثيرة يلاحظ بلحاظ واحد بحيث لا يمتاز احدها عن الآخر فصار الاول مفصلا والثاني مجملا قوله والرابع اه اي التقسيم

الرابع عكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم على الاجمال والاقسام على التفصيل كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف

والشخص فالمقسم وجود كل نوع يلاحظ باسرها ويعبر بعبارة جامعة والاقسام وجود الصنف والشخص يلاحظ على وجه ممتاز

عما عداه ويعبر بعبارة غير جامعة قوله ولا شك اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان وجود التقسيمات لا يدل على اشتراك الوجود

بين جميع الموجودات فان الوجه الاول يدل على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهر والعرض لا بين انواعهما و

وجه الدفع ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث اليه بان

يقال اولا الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الممكن وجود الجوهر والعرض ووجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما

ووجود كل منها وجود الافراد والاشخاص فثبت اشتراك الوجود بين جميع الوجودات من وجود الواجب والجوهر والعرض

والافراد والاشخاص ولا يكفي انضمام الوجه الثاني فقط الى الاول ولقائل ان يقول ان وجود كل نوع وجود الافراد لكن

يجوز ان يكون وجود الجوهر والعرض وجود غير انواعهما الا اذا ثبت ان وجودهما لا يمكن بدون الانواع فح لا بد من انضمام

الوجه الثالث ايضا ولا يكفي الثاني فقط وكذا ضم الثالث فقط بدون ضم الثاني الى الاول لا يكفي اذ لقائل ان يقول ان وجود

انواع الجوهر والعرض يجوز ان يكون غير وجود الافراد والكائن وجودهما عين وجودات الانواع لهما فلا يثبت اشتراك وجودهما

بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد بدون الافراد فح لا بد من انضمام الثاني ولا يكفي ضم الثالث فقط

قوله يحصل ايضا بالتقسيم الثالث اي يحصل الاشتراك بالتقسيم الثالث فقط من دون الانضمام مع الاول بحيث يوجد على الافراد

في الوجود وجودات الاشخاص الموجودة كلها ووجود الانواع الموجودة كلها بخلاف الاول فانه لا يثبت اذا اخذ وحده

الاشتراك الوجود بين الجوهر والعرض لا بين انواعهما واشخاصهما فان قلت بالتقسيم الثالث يحصل الاشتراك بين الاشخاص و

الانواع لا بين وجودات الاجناس قلت لا يوجد الاجناس الا في الانواع فمن اشتراك الوجود فيهما يثبت الاشتراك في

الاجناس ضمنا بخلاف العكس قوله فيه نظر اي في هذا التقسيم نظر اذ تقسيم وجود الكلي الى الافراد ليس بصحيح اذ وجود الكلي اما عين

وجود الافراد او غيرها فان كان الاول فليس التغاير بين المقسم والاقسام وان كان الثاني فليس كليا صادقا على الافراد ولا بد من صدق

المقسم على الاقسام وذلك اي عينيته عدم صحة المقسم لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات غير ملحوظ وتصور وجوده الخارجي في نفس

الامر عين وجودات الافراد الى رحمة ولا بد في التقسيم من صدق المقسم على الاقسام وههنا ليس كذلك فلا يصح التقسيم قوله وجوابه

اي جواب هذا النظر حاصله انه ليس المراد بتقسيم الوجود تقسيم مصداق الموجودية للكلي في نفس الامر حتى يتوجه النظر بل المراد ان مفهوم

الوجود من حيث اضافته الى الكلي كوجود الجوهر مثلا ينقسم الى وجودات الافراد اي الحصص المضاف اليها اي وجودات الجواهر

الخاصة ولا شك ان مفهوم الذي هو المقسم صادق على تلك الوجودات اذ كل منها وجود الجوهر فهو الجواب على تقدير تقسيم المفهوم

الى الوجود منقسمات مترتبة متنازلة من الاجناس الى الانواع ومنها الى الاشخاص بخلاف الجواب الثاني قوله وايضا هذا جواب آخر

للنظر معتبر في تقرير الدليل حاصله انه ليس المقصود تقسيم الوجود لا الوجودات بتقسيمات مترتبة بان يقسم اولا الى وجود
الواجب والممكن ثم الى انواع الجواهر والعرض ثم الى الافراد والاشخاص حتى يرد عليه ان تقسيم الوجود الاولى اوليات غير صحيح
بل تقسيم مطلق الوجود لا الوجودات ابتداء من غير اضافة الى شيء بتقسيمات متعددة في مرتبة واحدة بان يقال الوجود
المطلق اما وجود الواجب او غيره وثانيا الوجود المطلق اما وجود الجوهر او وجود العرض او وجود غيرهما وثالثا الوجود المطلق
اما وجود العقل او غيره وهكذا الى ان لا يبقى وجود شيء من الانواع والاشخاص الا وان ينقسم مطلق الوجود اليه ابتداء بتقسيم اوليا
فما هو في الشك الذي كان مبناه على اعتبار الاضافة في الوجود المنقسم الى الكلام ثم لا وجود جزئياته اذ هو لم يعتبر الاضافة في الوجود
بل اخذ المطلق وقسم ابتداء بتقسيمات متعددة في درجة واحدة فافهم قوله التقسيم اه هذا التعريض على قول الشارح لان حقيقة
التقسيم هو مختص لا مشترك فانه يقتضي تصادق الكل والجزء في تقسيم المتصل الى اجزائه التحليلية وتقسيم المنفصل ليس كذلك لانها
ليست بمشتركين في كل واحد من اجزائه لعدم تصادق الكل والجزء فيهما فقال المحشي التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسم ليشمل الكل
حاصله ان حقيقة التقسيم ليس هو مختص لا مشترك بل هو عبارة عن احداث الكثرة في نفس المقسوم الواحد فهذا التقسيم يتحقق حقيقة
اذا كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل قسمته الى هذه الاقسام فهذه القسمة بالذات منحصرة في تقسيمين تقسيم الكلي الذاتي الى
جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية لان القسمة اما ان يكون في هوية بحسب الاجزاء متمايزة في الوضع دون الوجود سواء
كانت بحسب الحمل او التوهم جزئيا او التعقل كليا فهي من التقسيم واما ان يكون في ماهية واحدة فماهية جنسية كانت او نوعية الى
جزئياتها فهي منوعة او متشخصة فهي من القسم الاول وهذا هو المراد من قول الشارح [illegible] مشترك كما هو الظاهر واما تقسيم الكل
الى جزئياته التي هو خارج عنها ومحمول عليها وتقسيم المنفصل الى اجزائه التي ليس المقسوم متحدا معها قبل القسمة ولا بعدها لتغاير
كل واحد من الاجزاء للكثرة الموجودة بالذات للهيئة الاجتماعية قبل القسمة وبعدها تقسيم بالعرض بواسطة تقسيم موضوعها لها
بالذات بان لا يكون الكل الوضعي نفسه منقسما اليها قوله وتقسيم المتصل الواحد اه يعني في تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه المقسوم متحد
مع الاقسام اذ وجود الكل هو وجود الاجزاء وقد يرد عليه ان الاتحاد بالذات والوجود يقتضي ان يحمل احدهما على الآخر اذ مناط الحمل
هو الاتحاد في الوجود مع ان الجسم المتصل ليس محمولا على اجزائه اذ لا يقال لنصف ذراع من الذراع انه ذراع ولا بالعكس واجيب
بتسليم الحمل بان الحمل المواطاتي وان لم يوجد لكن الحمل الاشتقاقي وهو الحمل بواسطة ذو وفي اذ لم يوجد ههنا لانه يقال للذراع
انه ذو نصف وللنصف انه ذو ذراع الذي هذا النصف [illegible] فان قلت لم جعل تقسيم المتصل الى اجزائه ضربا آخر من القسمة مع انه
يرجع الى تقسيم الكلية الى جزئياته قلت تقسيم المتصل الى اجزائه بالنظر الى هوية المتصل في مرتبة التشخيص ولو قطع النظر عن البرهان
الدال على امتناع حصول الاتصال الحقيقي بين الامور المختلفة بالماهية يمكن الاتصال بينهما فلا يكون ح من تقسيم الماهية الى جزئياتها
واما بالنظر الى البرهان فيرجع اليه فالمقصود ههنا تقسيم هوية المتصل الى الاجزاء التحليلية لا تقسيم ماهيته الى افرادها قوله وتقسيم
المنفصل اه يعني تقسيم الكم المنفصل الذي للوحدة فيه حد مشترك كالاعداد الى اجزائه تقسيم بالعرض ويرد عليه ان الكم المطلق
ما يقبل القسمة بالذات سواء كان متصلا او منفصلا فكيف يصح القول بتقسيم المنفصل الى اجزائه بالعرض اذ قبول القسمة
الى الاجزاء بالذات من خواص الكم مطلقا ويجاب عنه بان حقيقة القسمة لا توجد الا فيما كان المقسوم فيه متحدا مع الاقسام

محشي

المنفصل ص

الاقسام بالذات كما عرفت انفا وفي المنفصل ليس كذلك فالقسمة فيه يكون بالعرض والمجاز وتوصيف الكم مطلقا بقبول
القسمة بالذات والكلام بحسب الظاهر يقتضي قبول القسمة لجميع افراده بالذات لكنه توصيف حقيقة باعتبار بعض الافراد وتوصيف
المطلق به توصيف بالمجاز فهو محمول على عموم المجاز فان قلت ان الكم المنفصل الذي هو العدد كالعشرة مثلا مركب من الثلثة
والسبعة وهما جزان لها فيكون تقسيمها الى تقسيم الشيء الى اجزائه وهو من التقسيم بالذات فما وجه عده من التقسيم بالعرض
قلت والتحقيق ان العدد ليس مركبا من الاعداد بل من الوحدات كما بين في موضعه فيكون العدد الاقل خارجا عن العدد
الاكثر ولا يكون جزءا منه بل يكون منتزعا عنه ويتحد معه بالعرض فصار تقسيم اي تقسيمها بالعرض والوحدات الداخلة متعددة
متباينة في الوجود الذهني والتوحد بينها بحسب الحقيقة الاجتماعية فقط لا بحسب الماهية والوجود فتقسيم العدد اليهما من قبيل
التقسيم الثاني فافهم قوله جواب للسوال المصدر بقوله لايق اه حاصله ان قسمة الوجود الى الواجب والممكن للاشتراك اللفظي
كقسمة العين الى الفوارة اي والباصرة فالوجود لفظ واحد كالعين وله معان كثيرة لا انه معنى واحد له افراد كثيرة حتى يكون
مشتركا معنويا فاجاب الشارح اولا بقوله قسمة الوجود قسمة عقلية اه والثاني بقوله قد قيل حاصله ان التقسيم في مثل العين انما هو
باعتبار تاويل المسمى بلفظ العين فرجع الى الاشتراك المعنوي وهو مقصودنا ولولا هذا التاويل لكان هذا التقسيم ترديدا
لا تقسيما والفرق بين التقسيم والترديد ان مابه الاشتراك لازم في التقسيم وفي الترديد مابه الاشتراك ليس بلازم فالمسمى بلفظ
مشترك في جميع معاني العين ولولم يأول به لم يوجد مابه الاشتراك لم يكن تقسيما فاذا كان تقسيما يوجد مابه الاشتراك بين المعاني
هذا هو الاشتراك المعنوي فبطل الاشتراك اللفظي قوله انه غير متوجه يعني هذا الجواب غير متوجه على السوال ولا يندفع به السوال
اذ حاصل السوال ان انقسام الوجود الى الاقسام المذكورة باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا المعنوي
فكيف يبقى فيئول الى الاشتراك المعنوي قوله سواء كان حقيقة حقيقية نوعية اه هذا التعميم بالنسبة الى الحقيقة والتعميم المذكور
في المطلق بالنسبة الى الافراد قوله اورد عليه اه حاصل الايراد ان قيد وحدة العدم مستدرك لا حاجة الى اخذه في تقرير الدليل
بل على تقدير تعدد العدم ايضا يلزم اختلال الحصر المذكور في الدليل اذ الحصر بين كون الشيء معدوما والعدم اخر غير العدم فينتقض ذلك
الحصر قوله واعتذر عنه اه اي عن قيد الوحدة الشارح بان صح الحصر على تقديره وحدة العدم اذ تعدد الوجود العدم المطلق اذ يكون
العدم بمعنى سلب الوجود مطلقا كما يشير به قوله اولا يكون موجودا اصلا والطرف الاخر يكون الوجود الخاص والحصر بينهما ليس حصرا عقليا
لجواز انتفائهما لوجود احتمال كونه موجودا بوجود اخر سوى هذا الوجود الذي قصد الحصر بينه وبين العدم واما اذا كان العدم متعددا
فيكون الحصر بين وجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود الخاص وهو حصر عقلي لامتناع الخلو عنهما اذ لا يجوز الخلو عن وجود زيد
وسلبه والا يلزم ارتفاع النقيضين قوله انت تعلم اه حاصله الاعتراض على قوله وعلى تقدير تعددهما يحصل الحصر العقلي تقريره ان الجزم
بالحصر حاصل من غير ان يتصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص فان قولنا زيد موجود او معدوم يجزم الحصر فيه ويتصور معنى العدم المنافي
للوجود مطلقا من غير ان يلاحظ انه معنى واحد ومتعدد بالاضافة الى الوجود فتصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص عن الحصر قوله
الا ترى اه هذا تاييد لحصول جزم الحصر بدون تصور العدم بهذا المعنى حاصله ان البعض ذهب الى ان العدم غير مضاف الى الوجود
ويحكم بالحصر بين الوجود والعدم فلو كان الحصر موقوفا على اخذ العدم بمعنى سلب الوجود الخاص كيف يحكم هذا البعض القائل بعدم
الاضافة بالحصر بينهما فعلم ان الجزم بالحصر حاصل بدون تصور معنى الاضافة فان قلت الحصر العقلي يجزم به العقل بمجرد تصور مفهومي

تحقيق

طرفي الحصر بين غير حاصر لان الشي اخر وهذا لا يكون الا بين الشي ونقيضه اولا يتصور خلو الشي عن امر ونقيضه فما لم يتصور العدم بمعنى
السلب المضاف الى الوجود لم يحصل الجزم العقلي وقول من قال بالحصر عند كون معنى العدم غير مضاف لا تعويل عليه اذ هو تمسك بمجرد دليل
قلت المراد ان اكثر العلماء يحصل لها الجزم في قولنا الشي اما موجود او معدوم بمجرد تصور الطرفين من غير لحاظ معنى الاضافة في العدم و
القدر يكفي للتأييد والكان نقيضا للوجود وتحقيق فيه نفي الوجود لكن لا يستدعي اعتبار هذه الاضافة في مفهوم العدم بل يكفي تحقق
الاضافة وتعلقها به في نفس الامر قوله والسر فيه اي في حصول الجزم بالحصر من غير تصور العدم بمعنى سلب هذا الوجود ان للوجود صورة واحدة
وللعدم صورتين اجمالية غير معتبرة فيه الاضافة ويعبر عنه بالفارسية به نيستي وتفصيلية يعتبر فيه الاضافة الى الوجود وهو في قوة السلب البسيط
وبناء الحكم الحصر بين الموجود والمعدوم وهي الصورة الاجمالية فالمعنى ان الشي اما موجود او معدوم فعلى ما ذكره الشارح لا يكون الحصر
عقليا لان تصور العدم الاجمالي بالنحو خارج عن طرفي الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه خارج عن تصور طرفي الحصر في الانسان واللاانسان
فلا يكون الحصر بين تصور الانسان واللاانسان حصرا عقليا فالقول بحصول الحصر العقلي على تقدير تعدد العدم والوجود ليس بصحيح
قوله مع ان السلب اه حاصله انه لو كان متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود اشكال عدم بقاء الحصر
العقلي كما كان عند وحدة العدم فاخذ وحدته مستدرك غير مفيد قوله الاحتمال اه هذا دليل عود الاشكال حاصله انه اذا كان العدم
متعددا في نفسه يبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم لاحتمال ان يكون الشي معلوما بسلب اخر سوى السلب الذي حصر بينه وبين الوجود
ويكون هذا السلب الاخر مضافا الى الوجود وهذا الشي اورد عليه انه اذا تعدد العدم يجوز ان لا يكون لكل صالح للاضافة الى وجود
خاص رافع له واذا كان العدم الخاص رفعا للوجود الخاص يكون مناقضا لهذا الوجود دون غيره فيكون الحصر بينهما حصرا عقليا
فلا يبطل الحصر قوله يلزم خلاف المفروض اه حاصله انه كان العدم واحدا في نفسه ومتعددا بحسب الاضافة الى الوجود ولا يكون له تعدد في
نفسه يلزم خلاف المفروض اذ يفرض تعددهما كما اشار اليه بقوله وعلى تقدير تعددهما اه والتعدد بحسب الاضافة لا ينافي الوحدة في نفسها
فمعنى العدم واحدا وقد فرض تعددهما وهذا خلاف المفروض قوله لايق اه حاصله ان الحصر العقلي على تقدير تعدد العدم (اذ في نقيضهم)
ما هو مقابل الوجود الخاص فالحصر على هذا التقدير يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص ويكونان طرفي الحصر وهما نقيضان والحصر
بين النقيضين عقلي اذ لا يتصور الخلو عن الشي ونقيضه قوله لانا نقول اه حاصل الجواب ان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بمجرد تصور الطرفين
مع قطع النظر الى شي اخر والجزم بالحصر بين النقيضين وبين الشي ومقابله انما هو بالنظر الى كونه مقابلا ونقيضا فلا يكون هذا الحصر حصرا عقليا
الا ان يق ان الحصر بين الشي ونقيضه ضروري وليس التناقض والسلطنة في اثبات الحصر فالحصر على تقدير تعدد العدم بين الوجود الخاص
والعدم الخاص وهو ثابت بلا مرية فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك ولو لم يكن الحصر عقليا يلزم ان لا يكون الحصر بين الايجاب
والسلب المتناقضين ايضا عقليا قوله واعترض عليه شارح التجريد اه حاصله ان المتبادر من معنى العدم هو سلب جميع الوجودات
والترديد بين الوجود الخاص والعدم بهذا المعنى ليس بحاصر لانه اذا قلنا زيد موجود بوجود خاص او معدوم يعني مسلوب عنه جميع
الوجودات لا يكون حصرا بينهما عقليا لاحتمال ان يكون موجودا بوجود اخر سوى هذا الوجود الخاص اورد عليه انه ان اراد
ان العدم الخاص معناه ما ينافي جميع الوجودات فلا يصح لانه مقابل للوجود الخاص ونقيضه فكيف يكون معناه ما ينافي جميع الوجودات
وان اراد ان العدم المطلق معناه سلب جميع الوجودات فمسلم لكن حينئذ لا بد من اخذ وحدة العلم العدم والكلام على تعدده قوله
انت خبير اه حاصله ان معنى العدم عند الجمهور سلب الوجود وهو المتبادر منه فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينافي

لا اينافي وجود الاخر والاخذ بمعنى آخر سوى السلب المضاف الى الوجود غير متبادر منه وليس عند الجمهور نعم اذا اخذ مضافا
الى الوجود المطلق يكون المتبادر منه ما ينافي جميع الموجودات فما ذكر من جميع معنى العدم متوقف على ما قيل ان معنى العدم الخاص
غير مضاف الى الوجود الخاص وليس كذلك فاخذ العدم في الدليل بمعنى ما ينافي جميع الموجودات خلاف المتبادر ومذهب الجمهور فلذا
الاخذ في حكم مقدمة اخرى واذا اخذ مقدمة اخرى في الدليل يختلف تقريره لاختلاف المقدمة فيصير تقريرا آخر فالاعتراض متوجه
على هذا التقرير لا على التقرير الذي اعترض عليه فيكون الايراد على غير مورد الا ان يقال ليس مقصود المعترض ان المراد بالعدم العدم الخاص
اذ كونه غير مضاف الى الوجود الخاص بل مقصوده ان المتبادر من لفظ العدم ما ينافي جميع الوجودات فلا شك انه اذا قيل زيد معدوم
يفهم منه انه ليس له وجود اصلا ففي الدليل لم يوجد العدم الا بالمعنى المتبادر فلا يكون تقريرا آخر قوله ثم يمكن اه حاصل هذا التقرير
اشتراك الوجود والعدم على اصل ما يقابل للآخر فيكون لكل واحد منهما معنى آخر واحدا اذ لو كان احد المتقابلين متعددا لم يبق
الحصر عقليا بخلاف التقرير السابق فانه بعد ثبوت وحدة العدم يثبت وحدة الوجود لا يخفى عليك ان هذا الدليل لا يتم الا اذا اخذ
وحدة العدم ثم اجري في الوجود اذا اخذ وحدة الوجود ثم اجري في العدم اذ على تقدير تعددهما لا يصير الحصر كما عرفت سابقا قوله
بان الوجود يناقض العدم اه حاصل هذا التقرير اثبات وحدتهما بالتناقض بان كلا من الوجود والعدم مناقض للآخر والتناقض
من ما هو واحد وكون التناقض يكون واحدا لا لاستلزام وحدة اللازم وهو المناقض وحدة الملزوم وهو المتناقض ويرد عليه ان لا نم
ان التناقض مفهوم واحد شخصي ليلزم من وحدته وحدة المتناقض بل يجوز ان يكون للعدم مع وجوده مناقضة مع اخرى وكونه مفهوما
واحدا نوعيا مسلم لكن لا نم الاستلزام لجواز ان يكون المناقض له اشياء متعددة مختلفة يتحقق حصة من التناقض بين الشيء ومناقض
حصة اخرى من الشيء ومناقض آخر قوله وربما تقرر اه وهذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم كالتقرير الاول حاصله ان يكون
مفهوم العدم واحدا بعينه وبين الوجود تناقض لا محالة ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المتناقض الآخر لان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين فوحدة العدم يستلزم وحدة الوجود فثبت ان الوجود مفهوم واحد وهو المطلوب قوله وما به اه يعني قد تقرر بانه لو لم يكن
احدهما واحدا لبطل الحصر العقلي بينهما كما عرفت سابقا قوله وجودها اه هذا دفع للتوهمين الاول ان الحصر بلا حظ اللفظ دون
ما وجد قول الشارح فكان الحصر بملاحظة اللفظ والاوضاع والثاني انه يجوز الحصر بملاحظة المعاني المختلفة للوجود من حيث اطلاق
لفظ عليه وهذا المفهوم شامل لجميع تلك المعاني ولو على سبيل البدلية فيكون مشتركا لفظيا فدفعهما المحشي بقوله وجودها يحتمل معنيين
الاول النوع المنتشر والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والاول مثبت للمدعى وهو الاشتراك المعنوي فان فردا من الوجود يصدق
على افراده على سبيل البدلية وله طبيعة كلية تصدق على افرادها بالاجتماع ايضا فقد ثبت اشتراك الوجود بين الوجودات بدلا
وجمعا كما حرره المحشي سابقا وبهذا يندفع توهم الثاني لانه ثبت به الاشتراك المعنوي لا اللفظي وحاصل اندفاع الاول انه ما يطلق عليه
لفظ يوجب ملاحظة اللفظ وهو بلا مرية قوله اجاب بحسبه اه اي بحسب المعنى الثاني اعلم انه دفع دخل مقدر وهو ان الوجود كان
محتملا للمعنيين فالمناسب للشارح ان يجيب بحسبهما فلم ترك الجواب بحسب الاول واجاب بحسب الثاني وجه الدفع ان الاول كان مستلزما
للمدعى وهو الاشتراك المعنوي كما عرفت فلا حاجة الى الجواب بحسبه فحمل الشارح الوجود الواقع في قول المعترض على المعنى الثاني وهو
ما يطلق عليه الوجود واجاب بحسبه قوله ونعلم بالضرورة ايضا اه حاصله اثبات اشتراك العدم بين المعدومين كما يثبت الاشتراك الوجود
بين الموجودين قوله ولا يكون قسمة الوجود اه يعني لا يكون قسمة الوجود الى الواجب والممكن على تقدير صدقهما على الشيء واحد قسمة عقلية لكونه الا ان

نقول

القسمة العقلية بكون الاقسام فيها منحصرة غير محتملة لشيء واحد قوله وكون الشيء الواحد اه هذا دفع دخل مقدر تقريره
ان احتمال كون الشيء موجودا بوجودين باطل فعلى التقدير هذا الاحتمال الباطل لا مضايقة في عدم كون القسمة عقلية
كون الشيء موجودا بوجودين وان كان باطلا في نفسه لكن توقف القسمة عليه ينافي كونها عقلية قوله وبه يسقط اه يعني بما ذكره
يسقط جواب المص حاصله بناء التقسيم على جواز ان يكون للشيء الواحد وجودان وهذه مقدمة اجنبية لو بني عليها التقسيم لم يبق عقلية
مع انها عقلية مستقلا الجواب لا يراد بالقسمة العقلية عدم تجويز احتمال الاقسام وارتفاعها ولو كان احتمالا باطلا لان جواز احتمال
مزدوجة السالبتين باق بينهما بحيث يرتفع الاقسام عنده فلا يكون عقلية الا ان يقال المراد بالعقلية كونها بديهة عنده وهذا الاحتمال في مقام
الاحتمال الباطل قوله لعله اراد اي لعل الشارح اراد ان اثبات المعنى العام الموجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات وهي الممكنات سخيف
وضعيف في نفسه اذ لا موجب للتخصيص والسخف من ينفي هذا المعنى المشترك بالكلية كما هو مذهب من قال بالاشتراك اللفظي بين الجميع لانه
قال بما هو خلاف الحق من الاشتراك المعنوي والتخصيص من الموجودات فهذا رد على ما قال مرزا جان من ان الشارح علم التحقيق
في ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وحينئذ كان مذهب من قال بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع المستخف منه واما الفرق بين الواجب والممكن
فليس تحكما حتى يكون سببا للسخافة فافهم قال الاستاد المحقق قدس سره لا يخفى عليك ان محققي الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب
سبحانه تعالى عين ذاته تعالى ووجود الممكنات زائد على ذاتها ومشترك بينها فالوجود الواجبي والوجود الامكاني
الاشتراك اللفظي فقط فالمذهب الذي نقل عن الكاتبي بعينه مذهب الحكماء مع انهم ينكرون الاشتراك اللفظي ويكون اشتراكه بين الوجودات
كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا كما في الشرح في اول المقصد فالاعتماد على مذهب الحكماء ونسبة السخافة الى مذهب الكاتبي
كما في الشرح والحاشية في غير موضعه ولك ان تقول ان المفهوم من الوجود معنى واحد انتزاعي هو ما يعبر عنه بالفارسية به هستي فهو مشترك
بين الموجودات كلها اشتراكا معنويا ومعنى كونه عينا في الواجب انه تعالى بنفسه ذاته مصداق الحمل واحد ذلك المعنى الانتزاعي من غير
اعتبار حيثية زائدة كما في التقدم والتأخر عين الزمان بمعنى ان مصداق حملها ذات الزمان فقط وهو حاصل في الواجب تعالى بالنسبة
الى الوجود المصدري وذلك المعنى الانتزاعي زائد في الممكنات بمعنى ان مصداق حمله عليها لا يكون نفس الذات بل من حيث الانتساب
الى الجاعل وغير ذلك والحكماء يقولون باشتراك ذلك المعنى الانتزاعي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع
القول بانه عين في الواجب وزائد في الممكن بالمعنى الذي ذكرناه فافهم ذلك فانه دقيق قوله الاحتمالات العقلية اه الاول ان يكون
الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن والثاني ان يكون جزء الماهية فيهما والثالث ان يكون زائدا عليها فيهما والرابع ان يكون
نفس الماهية في الواجب وجزءها في الممكن والخامس بالعكس والسادس ان يكون نفس الماهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن
والسابع بالعكس فهذه تسعة والثامن ان يكون جزء الماهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن والتاسع بالعكس فهذه الاحتمالات
عقلية وما ذهب اليه فالمذاهب ثلثة احتمالات فالمذاهب الثلثة مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة ان
الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكن والثالث مذهب المتكلمين هو ان الوجود زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا قوله ليس المراد
بالعينية اه هذا بيان ان الاختلاف الواقع بين عينية الوجود وزيادته ليس العينية والزيادة فيهما على ما هو المشهور المستعمل في المنطق
بان يكون العينية بحسب الحمل الاولي والزيادة بعدمه لان مفهوم الوجود لا يصلح ان يكون عينا لشيء من الحقيقة الواجبية والممكنية بل
المراد من العينية والزيادة ان يكون العيني محمولا على ما هو عينه بالذات والزائد محمول على ما هو زائد عليه بالعرض كما حمل بالذات ان يكون

وقع

ثلثة

انه يكون مصداق حمل نفس ذات الموضوع من حيث هي اه اي مع قطع النظر عن الحيثية الزائدة لحمل مفهوم التقدم والتأخر
مثلا بالنظر الى الزمان فان ذاته مع قطع النظر عن الحيثيات مصداق حملها عليه والوجود بالنظر الى المهية عند الاشعري كذلك فان المهية من
حيث هي مع قطع النظر عن غيرها منشأ لانتزاع الوجود ومصداق لحمله عليها فان قلت ان العينية على ما هو المشهور تطلق
على العينية بحسب المفهوم والمصداق فكيف تطلق على المصداق فقط قلت اطلاق العينية على كلا المعنيين ظ ويرد الكلام الثاني
غير مشهور فانه في الوجود عين الواجب تع والتقدم والتأخر عين الزمان مع انه لا اتحاد بينهما بحسب المفهوم واورد عليه بانه اذا كان
هذا المعنى العينية فالغيرية مقابلها يكون معناه ان لا يكون مصداق حمل الوجود نفس المهية من حيث هي بل من حيث الاستناد الى
الجاعل فان كان هذه الحيثية داخلة في المصداق ومعتبرة في الملاحظة فيكون المصداق هي المهية الملحوظ مع الحيثية المذكورة وهذا
باطل لان قولنا المهية موجودة قضية صادقة سواء لوحظ هذه الحيثية اولا وصدق القضية لا يكون الا لتحقق المصداق فلو كان
مصداقها هذه الحيثية لم تصدق بدون ملاحظتها مع انها صادقة في كل حال وان كان الحيثية المذكورة معتبرة في المصداق باعتبار
نفس الامر بدون الملاحظة يعني ان كلما صدرت المهية عن الجاعل صارت مستندة اليه تحقق المصداق فالشيخ الاشعري كيف ينكر
هذه الغيرية فانه قائل بموجودية الاشياء بايجاد الجاعل هو سبحانه تع وان لم تقل به يكون كذا قوله لكن في حمل الوجود اه فالوجود اذا كان
غير زائد على الشيء فيكون مصداق الحمل نفس الشيء مع حيثية الوجود الماخوذة فيها وهذا انما يتاتى على مذهب من جعل الوجود الحقيقي امرا
انتزاعيا واما على مذهب من قال يكون منشأ معا بالا فلا يكون المصداق نفس ذات الشيء مع الحيثية الماخوذة بل يكون الشيء
مع الامر المنضم المبائن مصداقا له قوله لكن في حمل الاوصاف العينية اه اي الخارجية كالاسود والابيض فان مصداق حمل هذه الاوصاف
هو ذات الجسم مع ملاحظة السواد والبياض معه وحمل الوجود من هذا القبيل على مذهب من قال بكونه وصفا انضماميا قوله لكن في حمل
الاضافيات كالفوقية والتحتية فان مصداق حمل الذات الفوق والتحت مع ملاحظة امر مبائن وهو التحت في الفوق والفوق
في التحت لكن في حمل العدميات كعدم البصر مثلا المحمول على الاعمى فيكون مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد وهو البصر
بانه غير مصاحب لذات الاعمى قوله فمصداق حمل الوجود بهذا التوزيع ما عرفت من معنى الحمل بالذات المراد بالعينية والحمل بالوصف
المراد بالغيرية قوله ويقرب من ذلك اي يقرب مما ذكرنا من الانتزاع في معنى المصدرية في ان مصداقه نفس ذات الموضوع
او امر زائد ما قيل ان حمل الانتزاعي هو الوجود بمعنى مصدر الاثار الذي هو مصداقه فالانتزاع في هذا المعنى بانه نفس ذات
الموضوع او مع حيثية زائدة اذ مآل الكلامين واحد قوله وبتحقيقنا هذا الظهر اه يعني اذا حققنا ما هو المراد من العينية والزيادة
ظهر انه لا يلزم من اشتراك الوجود اشتراكا معنويا نفي عينيته اذ يجوز ان يكون عينا بمعنى صدق المعنى صدقا بالذات على كثير كصدق
الانسان على افراده واما اذا اريد العينية بحسب الحمل الاولي على خلاف التحقيق فينافي الاشتراك المعنوي لان معنى واحدا
لا يكون محمولا بهذا المعنى على كثير كما لا يخفى وظهر انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب اللفظ اثبات العينية لجواز ان يكون كل واحد من المعاني
المختلفة خارجا عما يختص به محمولا عليه بالوصف قوله كما وقع اه هذا التوزيع على ما ظهر من التحقيق يعني اذ لم يلزم من الاشتراك المعنوي نفي
العينية ومن الاشتراك اللفظي اثباتها فما قال المص قبل هذا البحث في اخر المقصد الثاني واما من قال الوجود ليس بمشترك فهم القائلون
بانه نفس الحقيقة وما اختاره المحقق الطوسي في التجريد من ان نفي العينية متفرع على الاشتراك المعنوي محل نظر لما عرفت
من ان الاشتراك المعنوي لا ينافي العينية واللفظي لا يوجبها قال في الحاشية والعجب ان المص قال في بحث زيادة الوجود ان المراد
من العينية ان ليس في الخارج هويتان متمايزتان احدهما المهية والاخرى الوجود قال ههنا ان قيل هذه القائلون بالاشتراك اللفظي

هم القائلون بالعينية فكانه ما قال ههنا موضع اول النظر وما قال هناك هو محل تحقيقه وتدقيقه انتهى حاصله ما قال في بحث زياده
الوجود من معنى الغيرية يوجب العينية على تقدير الاشتراك المعنوي وما قال قبل المقصد الثالث واخر المقصد الثاني يدل على ان العينية
على تقدير الاشتراك اللفظي فقط فبين الكلامين منافات بحسب الفحوى المحشي بان قوله في بحث زيادة بعد التحقيق والتدقيق
والقول في قبل هذا المبحث في اول النظر من غير تدقيقه ان عدم التمايز لا يوجب العينية بمعنى الحمل الاولي ولا الحمل بالذات اذ على تقدير
الحيثية التعليلية في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون الوجود زائدا عليه لانه ليس نفس ذات الموضوع بدون الحيثية مع ان معنى
العينية بمعنى عدم التمايز ومن الماهية في الهوية ثابت ههنا مع انه ليس عين الممكن بل زائدا عليه ولو اريد بالعينية مجرد عدم التمايز في
الهوية مع انه اصطلاح جديد لم ينقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحيثية هي مصداق حملها
تعليلية واجيب عنه بان المراد بعدم التمايز في الهوية ان هوية الوجود هي بعينه هويتها الحقيقية وهذا المعنى من العينية واضح وليس مشترك
من سائر الانتزاعيات الاخر لا هوية لها في العين اصلا ولا يضر الحيثية التعليلية في العينية فافهم حاصله محصوله ان الاعراض كلها
زائد على الماهية ليس عينها ولا جزء لها وان كانت في نفس الامر لا تخلو عن احدهما والوجود والعدم من جملة الاعراض لا يكون عين
الماهية ولا جزءها فالماهية من حيث هي هي لا يكون موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود والعدم ليس عينها ولا جزءها فالحقيقة ليس سلبا للنقيضين
عن الشيء بل السلب بان مفهوم الشيء من النقيضين ليس عينا وجزءا للشيء ليس بمستحيل كما لا يخفى فان مفهوم الجسم مسلوب ليس عينا ولا جزءا
للواجب تعالى جل شانه وهذا ليس سلبا للنقيضين بل سلب المرتبة عنهما وهو نفي العينية والجزئية عنهما وهو لا يستلزم ارتفاع النقيضين حقيقة
ولا اجتماعهما قوله فيه نظر دقيق حاصل النظر انه يلزم اجتماع النقيضين حقيقة اذ نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في هذه الو
على طريق نفي المقيد بمعنى ان نفي المقيد بكونه في المرتبة منفي فالمنفي مطلق ليس بمقيد في المرتبة والمنفي مقيد بها لا على طريق النفي المقيد
بمعنى ان نفي الوجود مقيد بكونه في المرتبة سواء كان المنفي فيهما دالا في قوله الماهية من حيث هي ليست موجودة تفصيل لقولنا الماهية معدومة
لان معناه الوجود مسلوب عن مرتبة الماهية واذا لم يسلب الوجود عنها صارت معدومة واذا سلب يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة و
القول بان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية ليس بمستحيل خلاف ما يشهد به الفطرة السليمة لان الاستحالة ليست بحسب ظرف دون
ظرف بل ارتفاع النقيضين في جميع الظروف محال كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يستلزم اجتماعهما في ذلك الظرف ولا شك في كونه
مستحيلا اورد عليه ان قول المستدل وكانت معدومة يحتمل معنيين احدهما اتصاف الماهية بسلب الوجود والاخر عدم اتصافها بالوجود
ومبنى التناقض على الاول لا على الثاني فجواب الشارح مبني على حمل قول المستدل على المعنى الاول لانه يوجب اجتماع النقيضين عند نفي
الوجود دون الثاني فلا يرد على نفي المحشي قوله والقول بان ارتفاع النقيضين الخ حاصل القول ان ارتفاع النقيضين ليس
ارتفاعهما حقيقة في المرتبة بل يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما بمعنى ان النقيضين ليس واحد منهما مرتبة الذات والذاتي بمعنى ليس
عين الذات ولا ذاتيا لها فرده المحشي بوجهين الاول بقوله مع كونه الخ حاصله ان هذا القائل لم يفرق بين مصداق القضية ومرجعها
واشتبه عليه المصداق بالمرجع لان سلب الوجود والعدم عن مرتبة الماهية مصداق سلب الذات والذاتي عنهما ومفهوم محصل للمرجع
فالقول بانه يرجع الى سلب الذات والذاتي عنهما من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها قال المحقق الحق انه لا اشتباه فان غرض
القائل من المرجع المال ولا شك ان المال سلب النقيضين عن المرتبة سلب المرتبة عنهما فان قول الماهية من حيث هي ليست موجودة
ولا معدومة مآله سلب العينية والجزئية عنهما والا فالماهية في نفس الامر لا تخلو عنهما والمحشي زعم ان ارتفاع الماهية عنهما مصداق القضية
فلا يكون مرجعها فان مرجع القضية عبارة عن مضمونها ولا شك ان المضمون يغاير المصداق فان المصداق متقدم على القضية وعبارة

مصداقه

عبارة عن كون الموضوع بحيث يثبت المحمول او يسلب والمفهوم عبارة عن اخذ مبدا المحمول ونسبته الى الموضوع
زيد قائم مصداقه كون زيد بحيث يقوم به الوضع الخاص والمفهوم عن مفهوم قيام زيد وهما متغايران والقائل اتحادهما
بالمرتبة اتحاد وهو اطلاق شائع عندهم دون المفهوم فلا مشاحة عليه اصلا قوله سابقا ما سلم ان الكلام في المقيد معنى السلب
البسيط وهو السلب الوحيد انما ثبت في مرتبة الماهية لان السلب الذي هو ثابت في تلك المرتبة وهو السلب العدولي فسلب
النقيضين كالوجود والعدم عن الماهية مرجعه سلب المرتبة عن احد النقيضين كالوجود مثلا وسلب تلك المرتبة عن الوجود وفساده
ظاهر لان مناقض الذاتية مسلوبة عن الوجود وغير الذاتية مسلوب ايضا وهذا ايضا مسلوب عنه عن كونه ذاتيا بالقياس الى الماهية وعن
كونه غير ذاتي لها وامتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا بالقياس الى الشيء وعن كونه غير ذاتي بالقياس اليه ضروري واورد عليه ان ذلك السقوط
في غاية السقوط فان كلام القوم فيما هو في السلب الثابت لانهم ارادوا سلب العدم عن مرتبة الماهية سلب عينية العدم وجزئيته قوله
فالصواب في الجواب اي الجواب عن الاستدلال بحيث لا يرد عليه النقض باعتبار كون الماهية من حيث هي معدومة ولا يلزم التناقض
عند انضمام الوجود عليها لان هذا الوجود عارض ونقيضه سلب ذلك الوجود في مرتبة العارض فالعدم المذكور ليس نقيضا للوجود فلا يلزم
التناقض عند انضمامه اليها واورد عليه ان سلب الوجود في مرتبة العارض بمعنى نفي هذا المقيد نفيا بسيطا صادق في مرتبة الماهية كما يصدق
سلب الوجود في مرتبة الذات من غير فان مصداقهما واحد وهو مرتبة الماهية فيلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين وهما
الوجود والعدم وقد اجاب المحشي عن هذا الايراد في حواشيه فانظر اليها والحق ان الصواب ما اجاب المص والشارح وجواب هذا
المحشي ليس بصواب لان القول بان الماهية من حيث هي معدومة ان اريد بها مصداق العدم الذي هو نقيض الوجود فليس بصحيح والا
لم يكن ممكنة والممكن ما استوى اليه نسبة الوجود والعدم وان اريد بها مصداق سلب الوجود في المرتبة فصحيح لكن كلام المستدل
ليس مبنيا عليه كما عرفت قوله لا يخفى ان هذا التعريض على الشارح بان هذا التلخيص لا يلزم ان يكون جوابا عن الدليل الذي ذكره صاحب المواقف
ولا يلزم مناسب ان يكون تلخيص الجواب المذكور فيه اذ حاصل التلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود اليه هو كون الوجود
منضما الى الماهية وصفا لا الماهية الموجودة والمعدومة وليس الترديد ذكر الانضمام في دليل صاحب المواقف فلا يلائم هذا التلخيص
وانما يلائم كونه جوابا عن الدليل الذي ذكره شارح التجريد بانه لو كان الوجود زائدا اما ان يقوم بالماهية الموجودة او المعدومة
وكلاهما محال فالملائم في جوابه انا نختار شقا ثالثا وهو ان يكون الوجود منضما للماهية وصفا وهذا هو حاصل التلخيص فيكون
ملائما للدليل الذي ذكره شارح التجريد والدليل المذكور في المواقف هذا هو وجه التعريض فافهم في التلخيص بان الوجود ينضم
الى الماهية لا يلائم وذلك ان تقول الشارح اجاب بالتلخيص عن سؤال مقدر وهو انا لو قلنا كون الماهية موجودة او معدومة بمعنى ان الماهية
مرفوعة عليهما لا انها منفكة عنهما في نفس الامر فاذا انضم اليها الوجود في نفس الامر فاما ان يكون موجودة او معدومة وعلى الاول
يلزم كونها موجودة قبل وجودها وعلى الثاني اجتماع النقيضين تقرير الجواب ان الوجود والعدم وان لم يكن منفكا عن الماهية في نفس
الامر لكن انضمام الوجود الى الماهية وصفا لا الماهية الموجودة والمعدومة حتى يلزم الاستحالة فافهم قوله لانه حاصل الاعتراض على التلخيص
بان الوجود لا يكون الا بالماهية الموجودة لا الماهية وصفا فانه من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى والموجودة في
الذهن وجود العروض لابد ان يكون مقدما على العارض فيكون ما انضم اليه الوجود موجودا في الذهن بحيث يكون وجوده قيدا للعروض
هذا الوجود او شرطا فيلزم ان يكون الشيء موجودا قبله قوله لانا نقول حاصل الجواب ان كون الوجود من المعقولات الثانية وعروضه
للمعقولات الاولى لا يستدعي وجوده في الذهن بحيث يكون قيد العروض المعقولات الثانية بل لابد فيها من كون الذهن ظرفا لوجودها

لا لكون الوجود الذهني مصداقا للوجود سواء كان شرطا له كما في موضوع المنطق او لم يكن كما في الوجود وغيره فلا يلزم وجود الماهية قبل
وجودها فان قلت ان المعقولات الثانية اذا اثبت المعقولات الاولى سيما ولا بد في ثبوت الشيء للشيء من وجود المثبت له فيكون الماهية
موجودة اولا في الذهن ثم يثبت له الوجود فيلزم المحذور قلت ثبوت الشيء للشيء ليس فرعا للوجود كما هو التحقيق بل يستلزم وجود
المثبت له عند الثبوت فلا يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود العارض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها قوله المراد ههنا المعنى الاول
المراد بالثبوتية في قيام الصفة الثبوتية المعنى الاول من المعنى الثاني وهو ان لا يكون السلب جزء مفهومه ولا يراد المعنيان الاخران لان
الوجود اعتباري ليس من شانه الوجود الخارجي ليس بموجود خارجي ولك ان تقول المراد المعنى الثالث لان الكلام في الوجود الحقيقي
الذي به الموجودية كما عرفت سابقا والمحشي ايضا نبه عليه والوجود بهذا المعنى موجود البتة ويلزم من زيادته الخلف قوله ودفع محمول المعدولة
اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان محمول المعدولة خارج عن الصفة الثبوتية بالاتفاق وهو يستدعي وجود الموضوع فالتسوية الصفة
الثبوتية ايضا تستدعي وجود الموصوف فلا وجه للتقييد بالثبوتية وجه الدفع ان خروجه لا يضر المقصود فان مقصودنا ان قيام الوجود يستلزم
وجود الماهية اولا لانه صفة ثبوتية وقيامها فرع وجود الموصوف وهو لا يستلزم عدم استدعاء الصفة الثبوتية ليضر المقصود قوله والتحقيق
ان طبيعة الاتصاف اه يعني طبيعة الاتصاف من حيث هي هي اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا يستدعي تحقق الموصوف مطلقا سواء كان في
الخارج او في الذهن اذ معنى الاتصاف المطلق كون الموصوف بحيث يكون مصداقا لحمل الصفة ومطابقا [illegible] موجودا متحققا كيف
يكون مصداقا لشيء فلا بد من تحقق الموصوف مطلقا سواء كان في الخارج او في الذهن اذ معنى فان كان الاتصاف خارجيا يتحقق في الخارج
وان كان ذهنيا يتحقق في الذهن لانه ان الشيء ما لم يكن ثابتا في نفسه لم يكن ثابتا للغير فالاتصاف كما يستدعي الموصوف كذلك يستدعي الصفة
ولا فرق بين الموصوف والصفة حتى يستدعي الاول دون الثاني لانا نقول الاتصاف عبارة عن كون الموصوف في نفس الامر بحيث
يصح انتزاع الصفة عنه في الحقيقة انما يستلزم الموصوف في الواقع كما لا يخفى واما الصفة يعني الصفة يعني الصفة الى رسم وغيرها فلا يستدعيها
الاتصاف فلم يلزم وجودها في ظرف الاتصاف فهي بمعزل عن هذا الحكم ليست داخلة فيه قوله وتفصيله ان طبيعة الاتصاف اه حاصله
ان الصفة وان لم يلزم وجودها في ظرف الاتصاف لكن لا بد من وجودها مطلقا اعم من ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف اخر اذ طبيعة
لا تستدعي ثبوت الطرفين في ظرف ما لان ما لا يكون موجودا كيف يكون ثابتا لشيء والاتصاف عبارة عن ثبوت الصفة للموصوف
ويمكن ان تقول ان الصفة ما لم يكن وجودها ضروريا في ظرف الاتصاف فوجودها في ظرف اخر وعدمها سواء فان وجود العوارض
في العقول العشرة او في عقولنا لا دخل له في الاتصاف الخارجي بل هو لغو فافهم قوله لا على سبيل التوقف اه بان يكون الى شيئين
موجودين اولا ثم يوجد الاتصاف ولا يوجد بدون وجودهما بل بطريق الاستلزام ضرورة ان الاتصاف نسبة بين المنتسبين لا يوجد
بينهما فتأمل قوله وخصوص الاتصاف الانضمامي اه يعني الاتصاف الانضمامي من حيث انه انضمامي يستلزم ثبوت الطرفين في ظرف
الاتصاف على سبيل التوقف بان يوجد الطرفان اولا ثم يوجد الاتصاف بعده لان الاتصاف الانضمامي عبارة عن وجود الصفة
للموصوف وانضمامها اليه فظاهر ان الانضمام متأخر عن وجود المنضم والمنضم اليه ونوقض بان الصورة متصفة بالهيولى وهذا الانضمام لا يتوقف
على وجود الموصوف بل وجود الموصوف موقوف على الانضمام اذ الصورة مفيدة لوجود الهيولى فان المنضم اليه يكون الهيولى موجودة واجيب
بان المفيد لوجود الهيولى هو وجود طبيعة الصورة والانضمام انما هو من جهة تشخصها وهو متأخر عن وجود الهيولى وخصوص الاتصاف
الانتزاعي يعني ان الاتصاف الانتزاعي بخصوصه كاتصاف الماهية بالوجود وبالاجزاء العقلية والوجوب والامكان يستلزم وجود الموصوف
ويتوقف على وجوده ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتخلل الامر وثبوت الاجزاء العقلية وما في حكمها من العلية ولا يستلزم وجود الصفة

نقضه

الصفة وذات الاتصاف بل يكون في ظرف ما لان الاشياء المحض لا يصح عما انتزاعه في نفس الامر كما قال الشيخ والاتصاف الانتزاعي
الخارجي لا يتوقف على وجود الصفة ولا بد ان انضماميا والانتزاعي الذهني ايضا ليس كك قوله فالاتصاف الوجود اه هذا جواب
الوجه الثاني من الاستدلال على كون الوجود نفس الماهية حاصله ان ما ادعيتم من الفرعية ثبوت الشيء للشيء ليس على سبيل الحكاية
بل في مرتبة الحلول ليس فرعا لوجود الموضوع والمراد بالحلول الاختصاص الناعت مطلقا في الحكم ومصداق الحاكم فالوجود لكونه
وصفا منتزعا عن الوجود يستلزم ثبوت موصوفه الذي هو نفس الموجود من غير حيثية زائدة فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين مرة بالوجود
السابق الذي هو موصوف قبل لحوق هذا الوصف العارض ومرة بهذا الوصف العارض على تقدير كون الوجودين متمايزين ولا يلزم تقدم
الشيء على نفسه على تقدير كونهما واحدة ولا التسلسل اذا كان الوجود السابق صفة قائمة بالموجود ولا بد من ثبوت من ثبوت الصفة
من وجود الموصوف فيكون موجودا قبل الوجود بوجود آخر وهو ايضا نايتبعه قائم به ولا بد من وجوه ثبوته اه للموصوف وهكذا
الى غير النهاية فالوصف الانتزاعي في مرتبة الحلول لا يستدعي وجود الموصوف فلا يلزم المحذور قوله اذا ما في مرتبة الحمل اي في مرتبة
الحكاية فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان المثبت ذاتيا او عرضيا متاخرا عن ثبوت المثبت له لان الموضوع ما لم يثبت كيف
يثبت له المحمول والقول بان ثبوت الوجود يستلزم الدور لان المثبت موجود بوجود سابق على الوجود الثابت فيكون الوجود
قبله وهو الدور باطل اذ لا دور في هذا الثبوت لان الثابت المحمول مشتق والسابق مبدأه والمحمول متاخر عن قيام مبدأه فالمقدم المبدأ
والمتاخر المشتق وليس احدهما عين الآخر حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه ليلزم الدور فان قلت ان الواجب تعالى موجود وليس مبدأه
وهو الوجود قائما به بل عينه قلت المراد بالقيام اعم من ان يكون حقيقيا او غير حقيقي والاول هو القيام بغيره سواء على وجه الاتحاد
كالوجود بالماهية الممكنة في ظرف الوجود او على وجه الاتصاف والعروض سواء كان انضماميا او انتزاعيا كما في غيره من الاعراض التي
يعتبر في عروضها للموضوع حيثية تقييدية والثاني هو القيام بنفسه كما في الواجب تعالى فيه قيام ايضا والكان غير حقيقي وههنا بحث هو
ان الحمل ان اراد به الحمل الذهني بمعنى ان النسبة التي اعتبرها الذهن متاخرة عن وجود الموصوف والانتزاع فيه لانهم متفقون على ان النسبة
فرع تحقق المنتسبين بل النزاع في ان صدق الحمل اي تحقق مصداقه بل هو فرع ثبوت المثبت له ام لا وان اراد صدق الحمل فهو منه
مرتبة الحلول الا ان يقال ان المراد بالحمل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والمحمول لا يكون الا مشتقا فيكون الاتحاد بين
الموضوع والمحمول المشتق وهو محكي عنها للحمل بمعنى انه يصدق الحمل بتحقق هذا الاتحاد في نفس الامر خارجا او ذهنا ويكذب الحمل لعدم تحققه
ومنشأ هذا الاتحاد قيام مبدأ الاشتقاق سواء كان على وجه الانضمام او الانتزاع وهذا الاتحاد فرع بوجود الموصوف واتحاد الماهية
بمفهوم الوجود فرع لوجود الموصوف واتحاد الماهية بمفهوم الوجود فرع لوجود الماهية ولا يلزم الدور والمشتق موقوف والمبدأ او على
موقوف عليه فلا يكونان واحدا حتى يلزم الدور ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان المحمول لا يكون الا مشتقا وليس الحمل في المبادي فافهم
قوله فانقيل تلخيص السؤال انه ليس في الوجود ثبوت شيء يتوقف على وجود المثبت له واذ ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد في الهلية
المركبة التي يكون فيه ثبوت وصف لشيء لا الهلية البسيطة التي مفادها ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فمفاد زيد موجود ثبوت زيد لا
ثبوت الوجود له لان وجود الشيء هو نفس موجوديته وليس وجود الشيء وجودا ثابتا في الموضوع بل وجود الموضوع وفي وجود الشيء
في نفسه ثبوت الغير له اذا لم يكن ثبوت الغير كيف يستدعي ثبوت المثبت له اذ هو فرع للغير فمن قال ثبوت المثبت له في الوجود لم يفرق
بين الوجود الرابطي والوجود المحمولي فالوجود له وجود رابطي وثبوت الوجود انما هو في مرتبة الحكاية لا في مرتبة الحلول في الحكم
قال الشيخ في التعليقات هذا تاييد لما قال الشيخ في تعليقات الشفاء حاصله ان الوجود والكان عرضا لكنه مخالف للاعراض في

كونها موجودة في موضوعاتها وجود ما في نفسها هو وجودها في موضوعاتها لان الاعراض سوى الوجود محتاجة
الى الوجود لتكون موجودة والوجود ليس محتاجا اليه حتى يكون موجودا فالتحقيق ان وجود الوجود في موضوعه هو وجوده في نفسه
بمعنى انه لا يكون للوجود وجود كما يكون للبياض وجود سوى وجود الجسم الابيض تابع بل معنى وجود الوجود في موضوعه هو نفس
الوجود موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع تابع له كما في سائر الاعراض فهذا الكلام يؤيد ان ليس في وجود الشيء ثبوت
للغير بل هو عبارة عن نفس موجوديته فضلا عن ان يستدعي ثبوت المثبت له اذ هو بعد وجود الثبوت للغير قوله قلنا حاصله ان
للوجود وجود الموضوع كيف وقيام الوجود بالماهية بديهي لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ فلو لم يكن قيام بالماهية لم يصدق
قولنا الماهية موجودة فاذا قام بالماهية كان في الموضوع ولا يلزم من عدم كون وجود الوجود في نفس الامر والخارج عدم وجود
الموضوع لكونه وجودا منتزعا اعتباريا ليس له وجود في الخارج وكون الوجود في الموضوع اقيام به ضروريا وموضع التأييد انه
لا يفهم من كلامه نفي قيام الوجود بالماهية بل يفهم ان ليس للوجود وجود في نفس الامر والخارج ولموضوعه وجود آخر ثم ينضم هذا الوجود
وجود الموضوع كما في الاعراض المنضمة بل حاله كحال الاوصاف الانتزاعية بانه يكون قائما بالماهية منتزعا عنها كيف ولو لم يكن قيام
الوجود بها لكان الحكم بان زيدا موجود كاذبة فمعنى وجود الشيء ايضا ثبوت الشيء للشيء ولا على وجه الانضمام بل على وجه الانتزاع فالقول
بان في الوجود ثبوت الماهية لا ثبوت شيء لها الوجود فتامل قوله وقد ذهب الشيخ الرئيس هذا تأييد لما عرفت من قيام الوجود بالماهية وحاصله
ان الشيخ وغيره ذهبوا الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتأخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء الا انهم
اعتبروا النسبة التقييدية سوى النسبة التامة الخبرية وزيد موجود قضية بالاتفاق ولا بد فيها من نسبة حاكية عن ثبوت شيء لشيء فلو لم يكن
فيها ثبوت الوجود لزيد لم يصح الحكاية بثبوته لها فاذا كان في الحكاية نسبة فلا بد في المحكي عنها من قيام يصح الحكاية عنه قال في الحاشية الحالية
ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما محصوله ان اتحاد نسبة الحكاية مع المحكي عنه
يستدعي بان يعتبر في احدهما ما يعتبر في الآخر والا لم يتحقق الاتحاد والنسبة معتبرة في الحكاية والمحكي عنها فظهر اثبات الوجود الرابطي في الهلية
البسيطة وان الهلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالماهية فتبين هذا الكلام وما قال في حاشيته على الحاشية الجلالية ان الحكاية هو نفس
مفهوم القضية والمحكي عنه مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق
عبارة عن النسبة الخارجية والكذب بعدمها كلام ما قيل بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعها وقال فيها ايضا ان الهلية البسيطة بحسب
المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد الذهني محتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانها تحتاج في كلا الاعتبارين
تحتاج اليه فتدافع ظاهر لا دافع له الا ان يقال هذا الكلام ليس على سبيل التحقيق وما في حاشيته على الحاشية الجلالية كلام محقق فافهم قوله
اورد عليه هذا الايراد مذكور في الحاشية القديمة للمحقق على شرح التجريد ومبناه تسليم قاعدة الفرعية كما هو مزعوم المستدل تلخيصه ان
لا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل المستحيل اذ يجوز ان يكون لشيء واحد وجودات في ظرف واحد لا يلزم ههنا لجواز ان يكون
لذلك الشيء وجودان احدهما خارجي والآخر ذهني فثبوت الوجود الخارجي يكون موقوفا على الذهني ولا يتوقف الوجود الذهني على
الخارجي حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يتوقف في ذهن آخر وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم التسلسل المستحيل اذ اللازم منه هو اجتماع
امور مترتبة غير متناهية في آن واحد وهذا التسلسل في الوجودات وفي الاذهان المتعددة وهي امور اعتبارية والتسلسل فيها ينقطع
بانقطاع الاعتبار والاذهان المتعددة غير مترتبة فلا يكون التسلسل في الامور الواقعية المترتبة حتى يكون مستحيلا فان قلت ان
الوجودات امور انتزاعية والتسلسل فيها ليس بمستحيل اصلا سواء كان في ظرف واحد او ظروف متعددة فاعتبار تعدد الاذهان

جودات

الظرف لوجود مقيد قلت كون الشيء الواحد موجودا بوجودات متعددة في ظرف واحد كان مستحيلا لان هذا لم يعتبره وتعدد الوجود
بحسب تعدد الظروف لا يكون مستحيلا في اعم المورد وهذا الاحتمال كان ممكنا فلهذا اورد المص والا فلا حاجة في الايراد
اليه قوله انت تعلم اه هذا رد على ما جوز من كون الشيء موجودا بوجودين لكون احدهما متوقفا على الآخر حاصله ان الحقيقة
الشخصية الحاصلة في الخارج غير الحقيقة الشخصية لما هو حاصل في الذهن وهما متغايران بحسب التشخص والكلام في متحدين بحسب
الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في الذهنين متغايران بالتشخص وفي ثبوت الشيء للشيء يكون النوعية باعتبار ثبوت تشخص المثبت له
لا باعتبار ثبوت ما هو مشارك لهذا التشخص في الحقيقة النوعية فثبوت الوجود الخارجي والموجود بالوجود الذهني ليس عين التشخص
الخارجي بل هو مشارك له فلا يكفي للثبوت وكذا ثبوت الوجود الذهني يقتضي ثبوت هذا التشخص الذهني المثبت له واذا توقف
على الوجود من آخر فيكون متشخصا بتشخص آخر مشاركا للتشخص المثبت له لا عينه وليس النوعية تحته فان قلت ان التغاير بين
الوجودين الذهني والخارجي ينافي ما قيل من ان الوجود الذهني مطابق للوجود الخارجي بحيث لو فرض منه مع قطع النظر عن الحصول
في الذهن يكون عينه قلت هذا ايدل على اشتراكهما في الماهية ولا شك فيه وانما مع العوارض المختصة المميزة عما عداه ليس عين التشخص الخارجي
المختصة بالعوارض الخارجية المميزة عما عداه قوله وقد اجيب هذا الجواب بالنظر الى اختلاف الذهنين حاصله ان ظرف الثبوت ووجود
الموصوف [illegible] والقيد كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر وما اختاره المحشي في الجواب بالنظر الى اختلاف
الاشخاص ومر اختياره ذلك [illegible] هذا اورد اعتراض على ذلك قوله واعترض عليه اي على ما اجيب حاصل الاعتراض ان ظرف
الثبوت ووجود الموصوف واحد لان ثبوت الوجود الذهني الذي هو في الذهن كان ذهن آخر وكان هذا الثبوت وعاء الوجود
في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد بمعنى ان الماهية موجودة في ظرف ذهن والاتصاف بهذا الوجود ذهني
بكر لصورة لهذا الاتصاف ظرف الوجود ذهن زيد لوجوده فالاتصاف في ذهن بكر وفي الوجود في ذهنه فاتحد الظرفان فلم يكن
احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر قال في الحاشية الظاهر ان المعترض القائل بتغاير ظرف الوجود وظرف الاتصاف فلا يبقى
المطابق بالفتح والمطابق بالكسر انتهى ان المعترض اعتبر التميز في الاتصاف ولم يكتف فيه بمجرد كون الموصوف في ظرف بحيث يصح
انتزاع الوصف عنه والا يكون ظرف الوجود والاتصاف متحدا وظرف الثبوت والاتصاف لم يطابق الحكم بالفتح واذا كان
اتصاف الماهية بالوجود في ملاحظة العقل وباعتباره لا على وجه الاختراع بل على وجه يطابق نفس الامر كان الحكم باعتبار العقل ولا
انه مطابق بالكسر فيلزم ان يكون المطابق بالكسر هو المطابق بالفتح فخلط بين المطابق والمطابق ولا يخفى ان المطابق بالكسر هو الحكم العقلي
والمطابق بالفتح هي الماهية الموصوفة بالوجود في الذهن بحسب ملاحظة العقل اياها موصوفة بالوجود مخلوطا خلطا على وجه ما بعد التحليل
والانتزاع من الهوية الخارجية فلم يلزم الخلط بينهما لانا نقول الماهية محكوم عليها بذلك الحكم في الذهن في مرتبة الحكاية فالماهية
باعتبار التحصيل بالوجود الذهني مطابق بالفتح لذلك الحكم في ظرفه ومطابق بالكسر ايضا باعتبار كونها نفسها محكوما عليها في مرتبة
الحكاية الا ان يجاب بين الحكاية والمحكي عنه بان الاول في نحو من الملاحظة بعد انتزاع الوجود عن الماهية والحكم عليها والثاني   يوق
هي الماهية مع قطع النظر عن تلك الملاحظة وهذا مطابق الحكم بالفتح فافهم قوله والاخف انه قليل الجدوى الجدوى العطية كذا في
القاموس يعني قليل الجدوى قليل العطية والفائدة يعني ليس فيه فائدة معتدة بها حاصله ان القول بتغاير ظرف الاتصاف
لظرف الوجود غير مفيد فائدة تامة لان ظرف الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود فان المراد بالاتصاف ما يكون في مرتبة
الحلول والمحكي عنه دون الحكاية فبهذا الجهة الوجود الخاص للصورة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر

يلزم قيام عرض واحد شخصي في محلين ويلزم اجتماع النقيضين اذ يصدق انه موجود في هذا الذهن وليس بموجود لوجوده في
قوله كيف تايد لعدم تمايز الظرفين حاصله ان الشيء اذا حصل في الذهن لا يمكن حصول هذا الشيء في هذا الذهن بكونه موجودا في
ذهن آخر ولا يمكن ان يوجد في ظرف والوجود قائم به في ظرف آخر وذلك ان القول بالنوق يقتضي ظرف الوجود وظرف الاتصاف
الشيء في الذهن يكون لوجوده فيه لا في ذهن آخر واما الاتصاف به يجوز ان يكون في ذهن آخر بان يكون آخر ظرف الاتصاف
قال فتامل الجدوي ولم يقل انه غير صحيح لانه يفيد ان ظرف الاتصاف وظرف الوجود الموقوف عليها الاتصاف واحد لكن
المقصود بالاعتراض دفع الجواب وكلامه يندفع بهذا القدر صار تامل الجدوي وهو عدم الاندفاع ان المراد بالاتصاف ما هو في مرتبة
الحلول والحكم عنه وظرف الاتصاف موقوف الوجود في الايراد ويلزم تمايز الظرفين هذا مراد المجيب ولا يندفع ما قال المعترض
لانه خلاف مراد المجيب فافهم قوله فان قلت حاصل السوال انه اذا جعل ظرف الاتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن و
الخارج كما نقل عن بعض المحققين وهو مولانا كمال الدين نقلا عن المحقق الدواني يسهل الامر وهو كون الماهية متصفة بالوجود
من غير حاجة الى تعدد لان ثبوت الشيء للشيء في الملاحظة لا يستدعي الا ملاحظة المثبت له لا وجوده لان الثبوت عبارة عن
ملاحظة فيستدعي الملاحظة قبل الثبوت وفي الملاحظة لا يلزم المحذور ويسهل الامر قوله قلت حاصل الجواب انه على هذا التقدير
لا يسهل الامر لان كلام المستدل في مرتبة الحلول والحكم عنه الذي يوجد له المطابق بالفعل لا في مرتبة الملاحظة وقد يوجد في بعض النسخ
مقام ان قلت فاعلم انه ان حصل اه ولم يوجد لفظ قلت فتامل يحتمل ان يكون اشارة الى ان الكلي يحصل فيه شيء فيتشخص بالتشخص
الذهني ومكتنف بالعوارض الذهنية مع قطع النظر عن التشخص والعوارض الذهنية فقد يكون ملحوظا بنفسه وقد يكون مرآة لملاحظة
امر آخر متحد معه فالقول بوجود المثبت له في الملاحظة ان اريد به كونه في ضمن هذا التشخص المكتنف بالعوارض الذهنية دالا
في كونه موجودا ذهنيا والاتصاف بالوجود في الوجود الذهني لهذا الملحوظ والاتصاف بهذا الوجود الذهني فرع لوجود آخر فعاد
الاشكال وصعب الامر وان اريد كونه موجودا بوجود آخر سوى الوجود الخارجي والذهني فلا بد من بيانه فان الضرورة تشاهد
بان الملحوظ سوى هذا الوجود الذهني والخارجي فافهم قوله هذا مبني اه اي القول بكون الوجود للماهية قبل هذه الوجودات
العارضة لها مبني على ان العلة الخارجية اي العلة التي تفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول دائما لم يكن
علة للكل جزء من اجزائه كما يجي في موضع بيان العلة وجه البناء انه لو لم يكن العلة الخارجية للمجموع علة لكل من الاجزاء لم يلزم للماهية
وجود قبل هذه الوجودات سواها لجواز ان يكون وجود من جملتها علة للمجموع من حيث انه مجموع وانما قيد العلة بالخارجية لان
العلة الداخلة لا يجب ان يكون علة لجميع اجزائه وفي الخارج واجب اذ حاجة المركب مع عين حاجة الاجزاء في الوجود وليس له حاجة
سواها فلا يكون له علة سوى الاجزاء ولو لم يكن موجب الكل جزءا لم يكن موجد الكل لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فان قلت
ان الكل محتاج الى اجزائه وهي علة له فلو كان علة للكل علة للاجزاء يلزم كون الشيء علة لنفسه ويرتفع الكلية والجزئية عن العالم
قلت هذا المخصوص بالعلة الخارجية بالكل لا مطلق قوله فلا يرد اه حاصل الايراد ان اريد بالجميع في قوله لان جميع هذه الوجودات
الزائدة للمجموع من حيث المجموع مع قطع النظر عن كل واحد من اجزائه فنختار الشق الثاني ان الوجود السابق على جميع الوجودات
هو الوجود الداخل في هذه الوجودات لا وجود آخر سواها يكون عين الماهية بعينه المطلوب وان اريد بالجميع كل واحد من الوجودات
لا المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم اقتضاء هذا الجميع لوجود قبل لكن لا يلزم ان يكون هذه الوجودات لجواز ان يكون وجودا منها
سابقا عليها ولا يلزم المحذور لان المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها ثم تقدم الورود ان كلام الشارح اشارة

اشارة الى ان العلة الخارجية للمجموع علة لكل جزء ووجود الموصوف شرط لثبوت الصفة والشرط من العلل الخارجية
صح
كما يكون علة للمجموع يكون علة لكل واحد من اجزائه فكيف يقال ان الوجود الداخل فيه اذ يلزم ح كون الشيء علة لنفسه وفي
العلل الداخلة كالمادة والصورة لا يلزم كون علة المجموع لكل واحد من اجزائه واذا عرفت مبنى الكلام اندفع الايراد وقيل انه
الايراد لان المورد اخذ ان الوجود السابق هو الوجود الداخل في المجموع ولا شك في كونه جزء له ولا يتم الشرطية بل تم سبقه
وجود الموصوف أجيب بان الوجود الداخل له اعتباران اعتبار انه جزء من المجموع واعتبار انه وجود الموصوف لثبوت
الصفة فباعتبار الاول يكون المجموع محتاجا اليه في التقويم حقيقة وباعتبار الثاني لا يكون المجموع محتاجا اليه ان هذا الوجود في
تقويمه بل في ثبوته للموصوف من حيث كونه صفة له فالوجود باعتبار الثاني علة خارجة للمجموع اذ هي مقابلة لعلة الداخلة وما
الا ما يحتاج اليه الشيء في تقويمه والقيام منه وهذا الوجود من حيث انه وجود الموصوف لا يحتاج اليه باعتبار التقويم فلم يكن علة
داخلية فصارت خارجة والعلة الخارجية للمجموع علة لكل واحد من الاجزاء فاندفع الايراد قوله فانه قيل حاصله ان الوجه
المذكور لعدم كون الوجود زائدا على الماهية يدل على عدم زيادة الاعراض كلها مع انا نعلم بالضرورة ان بعض الاعراض زائدا
على الماهية فان السواد مثلا لو كان زائدا على ماهية الاسود لكان له سواد اخر سواه والا يلزم كونه لا اسود فيتصف بنقيضه فينقل الكلام
في سواد آخر لو كان زائدا فيكون له سواد آخر وهو زائد فيكون له سواد آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا فرق بين الوجود
وغيره في الاعراض فاوجه عدم الزيادة فيه والزيادة في غيره قوله قلنا حاصل الجواب انه ليس المراد بالوجود الوجود الانتزاعي
حتى انه على تقدير زيادته يلزم التسلسل في الاعتباريات ولا باس به اولى ان القائم بالعدم ليس بمستحيل لان مفهوم اللامفهوم
متصف بالمفهوم وكذا مفهوم الجزئي متصف باللاجزئي بل المراد بالوجود الحقيقي الذي هو منشأ الموجودية للاشياء فيلزم على
تقدير زيادة القائم بوجود آخر وهكذا الى غير النهاية ويلزم التسلسل في الامور الواقعية لامتناع ان يكون معدوما قال الشيخ و
ذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بنقيضه اي بالعدم لكان امرا انتزاعيا وكان له منشأ الانتزاع وكان هذا المنشأ هو الموجود
المنتهى اليه انتهى حاصله انه اذا كان مراد المستدل الوجود الحقيقي فلا يمكن القول بكونه متصفا بالعدم اذ لو كان متصفا به
لكان امرا انتزاعيا فلم يكن موجودا حقيقيا لان الامر الحقيقي لا يتصف بنقيضه وكان للوجود على تقدير كونه انتزاعيا منشأ
الانتزاع وهو الموجود في بعض النسخ او الوجود او المنتهى اليه فينقل الكلام اليه ويقال ان الوجود لو كان زائدا فيه
يلزم كونه موجودا بالوجود وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل بخلاف سائر الاعراض فانه على تقدير زيادتها لا يلزم التسلسل لان
القائم بها يتصف بنقيضها ليس بمستحيل وليس حاله كحال الوجود فان السواد مثلا زائدا على الاسود ولا يجب ان يكون اسود لان مصداق
حمل المشتق قيام المبدأ سواء كان حقيقيا بان يكون للمحل ولو بالاعتبار او غير حقيقي وهو يرجع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلاهما
منتفيان في السواد القائم بالجسم كما هو الظاهر فالنقض بسائر الاعراض مندفع قوله ثم ان التناقض هذا جواب بنحو آخر بان التناقض
حقيقة بالذات ليس الا بين الوجود والعدم لان المعنى المصدري للعدم لا يضاف الا الى الوجود سواء كان محمولا او رابطا في
المفردات كزيد يكون المتناقضان وجوده وعدمه وفي القضايا كزيد قائم يكون المتناقضان الوجود الرابط وهو الوجود القائم
لزيد او العدم الرابط وهو سلب القيام عنه كما يعتبر فيه ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه فالمتناقضان النسبة الايجابية او السلبية وما فيه ثبوت
شيء لشيء من الوجود في نفسه او عدم كذلك فالمتناقضان فيه ليس النسبة بل الوجود والعدم المحمولين فعلى كل تقدير التناقض حقيقة
لم يوجد الا في الوجود والعدم فاذا كان السواد لا اسود يلزم اتصاف الشيء بنقيضه حقيقة لان معناه اما عدم اتصاف السواد بالسواد

اخرا و الاتصاف بعد ثبوت السواد له على كل من التقدير ليس اتصافا بالحقيقة بما هو نقيضه وهو اللاسواد بل اتصف بنقيض الوجود
الرابطي وهو ثبوت السواد له فالمتصف بالعدم الذي هو نقيض الوجود لا بنقيضه بخلاف الوجود واذا كان معدوما يلزم اتصافه بنقيضه
لا يقال اذا كان متصفا بالسواد كان لا سواد فاتصف بنقيضه لانا نقول اللاسواد وان كان نقيضا للسواد بمعنى المباين له في الصدق
لكن لا يلزم اتصافه بالسواد على تقدير زيادته على الجسم اذ عدم اتصافه بالسواد لا يستلزم كونه لا سواد لكونه في حد نفسه سوادا بل يستلزم
كونه لا اسود بمعنى عدم قيام السواد به واين هذا من ذاك قيل ان اللااسود وان لم يكن نقيض السواد لكنه لازم للنقيض قطعا فيلزم
الاستحالة ولك ان تقول ان اللازم الاخص لنقيض الشيء لو كان الشيء متصفا به يلزم الاستحالة واما اللازم العام فليس كذلك واللا
لا يصدق على السواد كما عرفت وعلى نقيضه وصار اعم منهما فافهم قوله فان قلت هذا اعتراض على ما قال الشارح في الاستدلال لامتناع اتصاف
الوجود بالعدم الذي هو نقيضه حاصله انه لا يلزم ذلك لان الوجود على مذهب من قال بعينيته للماهية متعدد فان الماهيات مختلفة متعددة
والوجود عبارة عنها فيكون متعددا والعدم سلبه فيكون متعددا فمثله كذلك يكون على تقدير زيادته متعددا على تقدير الوجود كما يكون
موجودا بالوجود الاخر كذلك يكون معدوما بسلب الوجود الاخر فلا يلزم اتصافه بنقيضه بل بنقيض ذلك الوجود الاخر محذور وفيه قلت اه حاصل
جواب المحشي ان العينية لا تستلزم تعدد العدم كذلك الزيادة لا تستلزم التعدد فاذا كان زيدا فكان معدوما يلزم اتصافه بنقيضه لا بنقيض
الاخر اذ كل من الوجود والعدم نقيض الاخر قوله بمعنى واحد مع ان المقدار اه جواب اخر بمعنى ان [illegible] زيادة الوجود
يستلزم الوحدة وان كان العينية يستلزم التعدد فعلى تقدير يلزم الاتصاف بالنقيض لا محالة قوله فيه ما فيه اشارة الى الايراد في
الحاشية وذلك لان الزيادة لا تستلزم الوحدة ايضا فلا يتم الدليل انتهى وجه عدم تمام الدليل توقفه على الوحدة والزيادة لما لم يستلزم
الوحدة فقد سقط الدليل فلم يتم اذ على تقدير كونه متعددا اذا صار معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه قوله الا ان يقال جواب للاعتراض الذي
اشار اليه بقوله فيه ما فيه حاصله ان بناء هذا الدليل على الاشتراك المعنوي وهو كون الوجود بمعنى واحد مشتركا في الوجودات وهو المشهور
من القائلين بزيادة الوجود فيلزم المحذور المذكور في الدليل فيتم الدليل فيمكن ان نقيضه باعتبار الاول اي حمل الاشتقاق العدم فان الوجود
اذا كان محمولا على شيء بالاشتقاق بان يقال انه موجود فنقيضه من هذه الجهة هو اي كونه ليس بموجود قوله وباعتبار الثاني اي حمل المواطاة
اللاوجود فانه نقيض الوجود وباعتبار حمل الوجود على شيء بالمواطاة بان يقال انه وجود فنقيضه من هذه الجهة انه لا وجود قوله الجزئي للجزئي اه
اي مفهوم الجزئي ليس بجزئي لانه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين فهذا المفهوم يصدق على كل واحد من الجزئيات الكثيرة فصدق هذا المفهوم
على كثيرين فيكون لا جزئيا واللامفهوم مفهوم فان المفهوم ما يحصل في الذهن وصفة اللامفهوم ايضا حاصل فيه فصدق عليه المفهوم قوله وصدق
كل من النقيضين اه اي يجوز صدق كل من النقيضين على كل من النقيضين من جهتين بالحمل العرضي بان يعرض كل منهما للاخر كمفهوم الموجود
والمعدوم فانهما نقيضان يصدق كل منهما على الاخر بالحمل العرضي فان الموجود في الذهن بانه موجود من جهة كونه في الذهن ومعدوم من
جهة كونه معدوما في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه انه معدوم من حيث الخارج وموجود من جهة كونه في الذهن قوله وصدق
النقيضين باعتبار حمل المواطاة يعني يجوز صدق النقيضين على امر اخر سواهما باعتبار الحملين كما اذا كان الشيء موجودا ولا يكون عين
الوجود فيقال انه لا وجود وموجود فيصدق اللاموجود بحسب المواطاة والموجود بحسب حمل الاشتقاق او الوجود الذي هو مشتق منه صادق
عليه قوله كالموجود المطلق يعني ان مفهوم الموجود المطلق والماهية المطلقة والممكن العام والوجوب وغيرها من المفهومات محمول انفسها
وعارض لها بان يقال انه موجود وانه ماهية وانه ليس احد الجانبين ضروريا وان وجوده ضروري قوله ونقيضها اي بعض المفهومات محمولة
على انفسها لا على نقيضها الا انفسها بنفسها كاللامفهوم فانه يصدق له مفهوم نقيضه وهو المفهوم لصدق معناه وهو ما يحصل في الذهن لا مفهوم

لا مفهوم لكونه حاصلا في الذهن وكذلك الجزئي فانه يوجد له مفهوم نقيضه وهو اللاجزئي اذ مفهوم الجزئي كما يصدق على كثيرين
الجزئيات كالحاصة والممكن الخاص فانه ليس بممكن خاص او وجود المفهوم في الذهن ضروري وكذا نظائرها التي يوجد لها مفهومات
نقايضها فالقضايا التي يتصور في هذه المفهومات طبيعية او مهملة قد مائية لان الحكم فيها ليس الا على نفس هيئتها ولا يسري الى الافراد
فالمفهومات التي قائمة بنفسها يكون محمولة عليها وليس بقائمة بما فيها نقيضها يكون محمولة عليها فما نقل ان نقيض الشيء لا يكون محمولا
عليها وانما المحمول غيره واذا الجزئي نقيضه ما هو اللاجزئي لا مفهومه والمسمى ليس محمولا على الجزئي وانما المحمول عليه مفهوم اللاجزئي وهو
ليس نقيضا له فلا يحمل على الشيء نقيضه فهو مدفوع لما عرفت من ان الجزئي نقيضه مفهوم اللاجزئي لا مسماه ولا شك في حمل مفهوم اللاجزئي
على الجزئي فصار نقيض الشيء محمولا عليه قوله لا يتوهم اه حاصل التوهم ان عدم العدم من قبيل مفهومات التي يصدق عليها نقايضها بالحمل
الوضعي لان عدم العدم نقيض للعدم المطلق ويصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفهومات المذكورة
ورده المحشي بان العدم الذي هو اي عدم العدم نقيضه محمول على عدم العدم بالحمل الذاتي لا بالحمل الوضعي ايكون من قبيل المفهومات
المذكورة قوله لان العدمات اه هذا دليل لكونه محمولا بالحمل الذاتي حاصله ان العدمات المخصوصة حصص لعدم المطلق الحصل بالتقييد
والكل يكون ذاتيا لحصصها والحصص يكون متفقة بالحقيقة فالعدم المطلق يكون نوعا للحصص والنوع يكون عين حقيقة ما هو نوع له فحمله
عليه حمل ذاتي فيكون حمل العدم على العدمات التي هي حصصه حملا ذاتيا وعدم العدم منها فحمل العدم عليه حمل ذاتي فيكون حمل العدم فلم يكن من
قبيل المفهومات التي يحمل عليها نقايضها بالحمل الوضعي قال في الحاشية والتحقيق ما يحكم به النظر الدقيق ونذكره في بحث التقابل
هو ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود فهو مقابل وغير محمول وان كان بمعنى السلب المطلق فهو محمول وغير
مقابل وبهذا اندفع الشبهة المشهورة انتهى حاصله ان القول بان العدم الذي هو نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتي على سبيل التنزل
والا فلا حاجة اليه لان ما ذكره المحشي في بحث التقابل يدل على ان المحمول ليس بنقيض والنقيض ليس بمحمول اصلا ولا حاجة الى انه نقيض
محمول عليه بالحمل الذاتي فالمعنى انه لو تنزلنا وسلمنا انه نقيض فنقول انه محمول بالحمل الذاتي والا فالتحقيق خلافه قال المحشي في بحث التقابل
ان العدم بمعنى سلب الوجود المطلق يقابل العدم المضاف اليه لامتناع اجتماع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم عدم المطلق
بهذا المعنى ثم العدم المطلق بمعنى السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف لا كذلك العدم لا امكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهين
الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس الطبيعة لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه
الثاني ويجتمع مع ثبوته في ضمن فرد من قوله وبهذا اندفع الشبهة المتقدمة بمعنى عدم العدم المطلق يندفع الشبهة التي هي ان
عدم العدم المطلق فرد العدم المطلق لكونه صادقا عليه وعلى غيره كعدم زيد مثلا ونقيضه لكونه سلبا له وبينهما تدافع اذ الفردية تقتضي
الحمل والتناقض يقتضي امتناعه ووجه الدفع انه ان اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه ليس فردا له وان اريد به السلب المطلق
فعدمه ليس نقيضا له فان قلت ان رفع كل شيء نقيضه ولا شك ان عدم العدم رفع للعدم فكيف لا يكون نقيضا له قلت هذا ليس كليا كما
ان نقيض كل شيء رفعه ليس صحيحا لانه يلزم ان يكون كل من النقيضين رفعا للآخر وموضوع الفردية والتناقض بينهما متغاير فلا يلزم
كون الفرد نقيضا ولا كون النقيض فردا فافهم قوله بل نقيضه اه هذا رد على المتوهم حاصله ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا اصلا
لا بالحمل الذاتي ولا الوضعي لان نقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم وهو ليس بمحمول على عدم العدم وليس العدم الذي هو نقيض للوجود
نقيضا لعدم العدم حتى يلزم حمل النقيض عليه فالتناقض في عدم العدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والا يلزم ان يكون لشيء واحد
نقيضان قال في الحاشية فانه على تقدير ان يكون عدم العدم نقيض العدم يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والآخر عدم العدم

وهو بعد انتهى حاصله انه على تقدير كون عدم العدم نقيض العدم يلزم خلاف ما تقرر من لزوم كون الشيء الواحد ذا نقيضين
لانه تقرر ان التناقض نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا يمكن تحققها الا بين مفهومين قوله وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا
للمرتبة الوترية يعني كما ان عدم العدم مرتبة شفعية من سلسلة العدمات المبتدأة من الوجود ورفع نقيضا للمضاف اليه الواقع في
مرتبة الوترية وهو عدم العدم فكذلك يكون كل مرتبة شفعية يكون نقيضا لكل مرتبة وترية فعدم العدم عدم عدم الوجود يكون نقيضه
عدم عدم عدم عدم عدم الوجود لا عدم عدم عدم عدم الوجود واورد عليه ان القول بان عدم العدم نقيض لعدم العدم
وعدم عدم الوجود ليس نقيضا لعدم الوجود ترجيح بلا مرجح فان عدم عدم الوجود رفع لعدم الوجود ومع ذلك الشيخان صدقا على
واحد كما هو شرط التناقض وما قيل من بناءه على ان نقيض الشيء رفعه فعدم العدم والكان نقيضا للعدم لكن العدم ليس نقيضا له
مدفوع بانه خلاف الاجماع فان الاجماع على ان التناقض من النسب المتكررة والحق ما قال البعض ان نقيض الشيء لكان بمعنى رفعه
فذلك يكون واحدا فلا يكون التناقض من النسب المتكررة ونقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم لا العدم الذي هو نقيض
الوجود وان كان بمعنى الاعم من ان يكون رفع الشيء او مرفوعه كما هو المشهور فلا يلزم ان يكون نقيض الشيء واحدا بل يكون اثنين احدهما
نقيض الشيء بمعنى رفعه والاخر بمعنى مرفوعه ولا يكون التناقض من النسب المتكررة ونقيض عدم العدم كما انه عدم عدم العدم كذلك
العدم الذي هو نقيض الوجود ايضا فافهم قوله الا ان في هذا الوجه للمتوهم بان المضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم الاعم
من عدم العدم وعدم الوجود ومن ان يلاحظ من حيث هو هو فالعدم المضاف لما ذلك العدم هو عدم العدم يكون اعم من عدم عدم
العدم وعدم عدم الوجود وعدم العدم الملحوظ من حيث هو هو فيصدق بعمومه عدم العدم على عدم عدم العدم الذي هو نقيض
الشيء بالصدق الوضعي فصار من قبيل طائفة من المفهومات التي يصدق عليها نقائضها بالحمل الوضعي وهو مراد المتوهم وكذلك الاعم
ان الاستثناء المتصل ههنا غير صحيح لانه يقتضي ان يكون كلمة الاستثناء متصلا بما قبلها وههنا ليس كذلك لان الكلام المتقدم ان
عدم العدم لا يحمل عليه الرفع او نقيضه هو الرفع وهو ليس بمحمول انما المحمول عليه هو المرفوع وهو ليس نقيضا له والكلام الذي بعد كلمة الا
ما كان ان عدم العدم محمول على نقيضه وهو عدم عدم العدم وبينهما فرق لان مآل الاول حمل نقيض عدم العدم عليه ومآل الثاني حمل عدم
العدم على نقيضه واين هذا من ذلك فاذا كانا متغايرين لا يكون الثاني دافعا للاول الا ان في الاعم لكن وليس ما بعدها متصلا
بما قبلها بل كلام آخر يفيد فائدة جديدة وهو ان عدم العدم ليس محمولا عليه نقيضه لكنه محمول على نقيضه هو عدم عدم العدم وهو ان عدم
العدم ليس محمولا عليه نقيضه لكنه محمول عليه قوله لكنه لهذا الاعتبار رد على كون العدم من قبيل المفهومات التي يحمل عليها نقائضها حاصله
ان العدم من حيث العموم يصدق على نفسه ايضا بالحمل الوضعي لانه اعم من نفسه وعارض لنفسه فكان العدم من قبيل حمل المعنى الواحد وهو
المعنى الاعم للعدم على نقيضين وهما نفسه ونقيضه لا من قبيل ما يحمل عليه نقيضه قيل هذا يقتضي ان يكون حمل عدم العدم على عدم عدم العدم
حمل عرضي وهذا غير مستقيم لان عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم لان في الاول اضافة واحدة وفي الثاني اضافتان وحمل المطلق
على المقيد كيف يكون حملا عرضيا فهذا المحمول لو كان محمولا على نفسه حملا عرضيا فليس محمولا على نقيضه كذلك بل حمل النوع على ما هو نوع له فافهم
قوله والكان مبدأه اي مبدأ الكل متكرر النوع وهو كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اي فردا كان موجود اوجب ان يتصف ذلك
الفرد بذلك النوع يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه عين حقيقته ومرة على انه صفته وعند البعض هو نفس الكلي المتكرر النوع الكلي الذي
يكون محمولا على نفسه بالحمل الاولي وبالحمل الاشتقاقي فما كان مبدأه متكرر النوع يكون محمولا على نفسه لان فرض الشيء لذلك يستلزم فرض
هذا الشيء للمشتق من ذلك الشيء من حيث انه مشتق من الشيء كالوجود فاذا كان عارضا لنفسه فيعرض لمشتقه وهو الموجود وفرض مبدأ

مبدأ الاشتقاق لأمر يستلزم حمل المشتق على ذلك الأمر فمبدأ الاشتقاق هو الوجود فيحمل عليه الموجود فيتحقق ان الموجود
موجود فهو محمول على نفسه وأورد عليه ان هذا الايراد على مذهب من قال باتحاد المشتق والمبدأ كالمحقق الدواني تام لكن على ما اختاره
المحشي والتغاير بينهما بحسب الحقيقة والمفهوم كما يظهر من كلامه من كون المشتق امرا انتزاعيا وجواز كون المبدأ امرا انتزاعيا غير تام
واجيب عنه بان نسبة المشتق الى مبدأه كنسبة المفهومات المنتزعة عن نفس حقائق الاشياء لا كنسبة الوضعيات اللاحقة لها من الخارج
عنها فيكون المادة مع المبدأ على مختار المحشي ايضا بالذات متحدة وان لم يكن اتحاد الجنس والمادة كما عند المحقق الدواني ونوقض
بان المبدائية والمحمولية بالاشتقاق عارضة لجميع المصادر وليست بعارضة لمشتقاتها اذ المشتقات محمولة بالمواطاة وليست مبادي
وقد نوقض بقول المحشي في حاشية الجلالية الحمد قول خاص مع عدم صدق المقول على المحمود فانه يدل على ان معروض لعروض القول للحمد
وعدم عروض ما اشتق منه وهو المحمود واجيب عنه بان المراد بالعروض الحمل بالاشتقاق والقول ليس بعارض للحمد بهذا المعنى لكونه محمولا عليه
بالمواطاة قوله واما الثاني يعني ان لم يكن مبدأ الكل متكرر النوع فيكون نقيضه محمولا عليه اذ لو لم يكن النقيض محمولا عليه لكان محمولا
على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وهو الشيء ونقيضه فلا بد من حمل احدهما عليه واذا كان محمولا عليه يلزم عروض مبدأ الاشتقاق للنفس
اذ حمل الشيء على الشيء يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق واذا عرض مبدأ الاشتقاق لنفسه فيعرض لنفسه وما يكون عارضا لنفسه يكون
متكرر النوع مع انه خلاف المفروض اذ المفروض انه ليس متكرر النوع وهو يستلزم هذا غير تام الا اذا ثبت ان ما يعرض للمشتق يعرض للمبدأ
وهو ممنوع بان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ او ينتقض بكثير كالمحمولية بالمواطاة وكون الشيء عرضا ومتحدا مع الوجود الخارجي
بالعرض فانها عارضة للمشتقات ولا يعرض لمباديها قوله فيكون متكرر النوع اه وقد يجاب عنه بان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم عروض المبدأ
للمبدأ ليكون متكرر النوع فان الكاتب عارض لمفهوم الضاحك مع ان الضحك لم يعرض لم الكتابة وكذا ان نقول ان الكاتب
لم يعرض لمفهوم الضاحك فلا يلزم عروض الكتابة للضحك والحمل باعتبار مصداقهما وقال البعض في دفع النقض ان الشيء الثاني يعني
الشيء الاول في قوله عروض الشيء للشيء والمراد عروض المبدأ لنفسه وكذا المراد في قوله وهو يستلزم عروضه لنفسه عروض مبدأ الا
لنفس ذلك المشتق يستلزم عروضه لنفسه انتهى قوله لا يليق بهذا اشارة الى الاعتراض على ما قال المص في انه على تقدير تسليم ان للوجود
وجودا فلا يلزم التسلسل لجواز ان يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه حاصله ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بها فالوجود
القائم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه اذ قيام بالغير يقتضي ان يكون محتاجا الى ما قام به وموجوديته بنفسه اذا كان الوجود نفسه تقتضي
عدم الاحتياج اذ لو كان محتاجا الى الغير لم يكن وجوده نفسه فعلى تقدير الزيادة كيف يقال ان وجود الوجود نفسه والا يلزم المنافاة قوله
لانا نقول العينية ينافي الاحتياج اه حاصل الجواب ان العينية ينافي الاحتياج اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب فان وجوده
بنفس ذاته فلو كان محتاجا ويكون وجوده عينه لم يبق قائما بنفسه بل يكون في قيامه محتاجا الى الغير فالعينية على تقدير قيامه بنفسه ينافي الاحتياج
واما اذا كان الوجود زائدا قائما بغيره فالعينية لا ينافي الاحتياج الى الجاعل وان ثبوت الاحتياج اليه اولا وبالذات للموجودية بنفسه
او ثبوت الشيء لنفسه ضروري غير محتاج اليه بين امرين قوله بل يؤكده اه اي العينية على تقدير القيام بالغير يؤكد الاحتياج او القيام بالغير
يوجب الاحتياج فاذا كان وجود هذا الوجود القائم بالغير عينه وكان موجوديته بنفسه صار محتاجا الى الغير من حيث نفسه ومن حيث الموجودية
كليهما فكان الاحتياج مؤكدا اي حقيقيا قوله والتحقيق حاصل هذا التحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري اعتباري وليس اعتباريا محضا
بل اعتباري له نفس الامر بحيث منشأ انتزاعه فان الموصوف موجود في نفس الامر بحيث يصح انتزاع صفة الوجود عنه واذا كان منشأ فلا بد
من ثلثة امور المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي فان الوجود منتزع عنها والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري فانه منتزع عن الماهية
والثالث منشأ الانتزاع اي نسبة منتزع الوجود عن الماهية وهو الوجود بمعنى ما به الموصوفية وهو الوجود القائم بنفسه لا بالغير مثل الواجب

لذاته اذ الواجب تعم اذا اخراج المهية من الليس الى الايس صارت قابلة لان ينتزع عنه الوجود لمكث رهقا الاشي اهو الواجب تع
جل شانه فاذا كان الوجود بالمعنى المصدري انتزاعيا فلا يلزم على تقدير زيادته ان يكون له وجود آخر واما الوجود بمعنى مابه الموجودية فليس قائما
بالمهية بل منفصل عنها قائم بذاته فلا يلزم ان يكون له وجود آخر حتى يلزم التسلسل قوله لا على وجه الانضمام يعني ان الوجود بمعنى مابه الموجودية وليس
قائما بالمهية على وجه الانضمام بحيث يكون منضما الى المهية والا يلزم تاخر مابه الموجودية عن وجود موصوفه الذي هو المهية مع ان الوجود بهذا المعنى
مقدم على وجود المهية اذ به موجودية المهية ولا يكون قائما بالمهية على وجه الانتزاع اذ الانضمام الشيء يستدعي الحياز المنضم اليه وتقدم على
المنضم بحيث يكون منتزعا عن المهية ومابه الموجودية مقدم على الوجود المصدري فاذا كان منتزعا يلزم عند انتزاع المصدري انتزاعه
مع انه ليس كذلك قوله بل انتزاعيات غير متناهية بل انتزاعيات غير متناهية غير انتزاع المعنى المصدري اذ لابد حين انتزاعه عن المهية انتزاع
مابه الموجودية وهو ايضا انتزاعي فلابد له من وجود منشاء الانتزاع وهو ايضا انتزاعي فلابد له من انتزاع آخر وهكذا الى غير النهاية
وبهذا البحث وهو ان انضمام الوجود الى المهية يجوز ان يكون من قبيل انضمام الفصل الى الجنس ولا يستدعي وجود المنضم اليه وتقدمه على
المنضم كما ان الجنس ليس موجودا قبل الفصل بل وجوده فلا يلزم المحذور قوله ولك ان تقول ان الفصل في مرتبة كونه فصلا ليس منضما
مع الجنس لان الانضمام يقتضي التغاير ووجود الفصل في تلك المرتبة عين وجود الجنس ولا تغاير بينهما اصلا بل انضمام الفصل الى الجنس
ليس الا في مرتبة كونه ماخوذا بشرط لا شيء وهي مرتبة الصورة فصار انضمام الوجود الى المهية كانضمام الصورة الى المادة فيلزم المحذور ان
طبيعة الصورة علة لوجود الهيولى فلو كان انضمام الوجود الى المهية كذلك يلزم كون الوجود علة لوجود المهية فيلزم علية الشيء لنفسه
ان الصورة علة للوجود الخاص للمادة دون الوجود المطلق فكذلك يكون الوجود المنضم الى المهية بحسب طبيعته يكون علة للوجود الخاص
للمهية فلا يلزم علية الشيء لنفسه لان العام علة للخاص وليس احدهما نقيض الآخر ونفسه فلا يلزم المحذور لانا نقول التحقيق ان الصورة
علة للهيولى بجميع مراتب وجود المادة سواء كان خاصا او مطلقا فيلزم المحذور وقد يقال في دفع احتمال الانضمام ان التشخص لا يكون منضما
الى المهية لان انضمام الشيء الى الشيء فرع تشخص المنضم اليه فان كان هذا التشخص عينه فيلزم الدور والا يلزم التسلسل ولا يجري احتمال انضمام
الصورة الى المادة فيه لان الصورة بالنظر الى طبيعتها المطلقة علة للمادة وبالنظر الى وجودها الشخصي معلول لها ولا يمكن في صورة الطبيعة
التشخص فانه يقتضي الاطلاق والاطلاق في التشخص لانه تشخصها لنفسه والوجود اما عين التشخص او مساوق له فاذا بطل انضمام التشخص
بطل انضمام الوجود ايضا فافهم قوله وتحقيق المقام اه حاصل هذا التحقيق بيان تغاير مفهوم الوجود المصدري وحقيقة الوجود ويكون
الاول انتزاعيا والثاني امرا واقعيا وتلك الحقيقة منشاء لانتزاع هذا المفهوم وفي الممكن زائد بوجوده لغيره وفي الواجب عينه لوجوده
لذاته فمصداق حمل الوجود على الواجب نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر بخلاف الممكن لانه هالك في ذاته وباطل في نفسه فكيف يكون مبدا
ومنشاء للامر الواقعي فالمنشاء لا يكون الا ما به يتفرد بذاته وهو الواجب فهو الوجود البحت حقيقة وبها موجودية الاشياء كلها والمعنى
المصدري ينتزع منه قوله فانية محضة اي وجود بحت لا مهية له بحيث يكون الوجود عارضا وثابتا لها كما في الممكن اذ المهية يكون
بالتعرية من الاوصاف في اعتبار العقل والله تعالى منزه عن كون التعري والاعتبار العقل فلا مهية له قال في الحاشية واعلم انه وقع الخلاف
بين السيد الصدر الدين محمد والمخدوم جلال الدين في ان للواجب مهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود ولا مهية له لان المهية هي الحقيقة
المعراة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزه عن اطلاق المهية واعتبار الاحاطة وقال المخدوم له مهية ومهيته عين وجوده انتهى حاصله ان المحقق
الدواني قال بان الواجب له مهية هي وجوده والسيد صدر الدين انكر المهية وقال انه الوجود البحت والمحشي اختار مذهبه فقال انه انية
محضة لا مهية له لانه زعم ان اطلاق المهية لا يكون الا على الحقيقة المعراة عن الوجود وغيره من الاوصاف في اعتبار العقل والله تعالى منزه
عن التعرية والاعتبار فكيف يكون له مهية والمهية يكون كلية وهي مستحيلة في الواجب تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته فاين الكلية انتهى

انت تعلم ان المحقق الدواني ايضا قائل بان الواجب تعالى وجود حقيقي خاص وهذا هو مهيته ولا يقول بان الواجب تعالى
لم يعبر بالتفسير المذكور ليتوجه الرد عليه فالمهية التي اثبتها المحقق الدواني هو الذات المعراة عن جميع القيود والاعتبارات اللاحقة
الوجوبية في الخارج ولا يلزم كلما اذ يجوز ان يكون هو تشخصه بوجه فيها هذه الثبوتية ويدل عليه ما قال في الحاشية القديمة ان حقيقة الواجب
عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته الذي هو في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الوجوبية وتحويل حول ذلك حاصله ان من قال
ان وجود المطلق الذي يحصل بتقييده بقيد والوجود الخاص الذي حقيقة الوجود ومنشأ الانتزاع لمعنى المصدري كلها زائدة
في الممكنات والوجود الخاص مصداق لحمل الوجود المصدري على الممكنات وفي الواجب الوجود المطلق والحصة زائدتان لا تلزم الذات
الحقيقة دون الوجود الخاص فان الوجود الخاص الزائد منتف في الواجب تعالى وهو عين ذاته تعالى قائم مقام هذا الوجود في كونه مصداق
الحمل ومنشأ الانتزاع للوجود بالمعنى المصدري فليس هناك امر سوى الذات الواجبة يكون هو وجودا خاصا بخلاف الممكن فان فيه مصداق
الحمل امر مغاير لذاته فقول هذا القائل تحويل حول المحقق المحشي وليس معناه ان الوجود الخاص منتف في الواجب تعالى وليس فيه وجود خاص
اصلا لان الوجود الخاص القائم بنفسه الذي هو عين الذات قائم مقام ما هو في الممكن قوله وما قيل اه حاصله ان محل الخلاف في ان
الوجود نفس المهية او جزء ما او زائد عليها هو الوجود بمعنى مصدر الآثار وغير الانتزاعي فاطلاق الموجودية والوجود الحقيقي ومصدر الآثار
واصح تحويل هذا الى الحقيقة المحشي ان حقيقة الوجود غير ما يفهم منه من المعنى المصدري وهو زائد في الممكن وعين الواجب تعالى قوله وما ذهب
اليه المتأخرون اي الباحثين من الالهيات الاشراقيون وانما سموا اليهم لكثرة بحثهم في الالهيات هذا جواب سؤال مقدر تقريره انه يجوز
ان يكون الوجود على تقدير الزيادة امرا اعتباريا لا صفة قائمة بالواجب تعالى ليلزم المحذور كما ذهب اليه المتألهون في الممكن من انه موجود
بوجود منفصل وهو وجود الواجب تعالى وموجوديته بالانتساب اليه واطلاق الوجود عليه كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فان
اطلاق الشمسي انما هو ما نسبته الى الشمس ووضعه في مكان يقع ضوء الشمس عليه لا انه امر آخر قائم به منفصل عنه وتقرير الجواب ان ما قال المتألهون
في الممكن موجوديته بالانتساب الى وجود الواجب تعالى لا يصح الا على تقدير كون وجود الواجب عينه ولا يصح احتمال الانفصال فيه اذ لو كان
وجود الواجب منفصلا لاحتاج الواجب في وجوده الى امر منفصل وهذا ينافي الواجبية فليس فيه على تقدير الزيادة الا احتمال القيام فاندفع
السؤال ونعلك الانفصال غير صحيح لان حمل الوجود على الشيء يستلزم قيام مبدئه فيه واذ لم يكن قائما لا يحمل عليه الموجود فالانفصال ينافي
الموجودية قلت لا يوجب الحمل المشتق قيام مبدئه بالموضوع بل كيفية الارتباط سواء كان بالقيام او بلا ارتباط كما هو مذهب المتألهين قوله
اراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج اه يعني اراد المعترض بالعلة في قوله ممكن محتاج الى العلة العلة الموجدة في الخارج والا لم يتوجه الاعتراض
لان الاحتياج الى مطلق العلة ليس بمبني على كون الواجب موجودا خارجيا لجواز ان يكون امرا اعتباريا مفتقرا الى العلة والوجود الخارجي
والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة متساويان قوله ويرد عليه هذا جواب عن الاعتراض حاصله انا لا نسلم ان كون وجود
الواجب موجودا خارجيا لان الكلام في الوجود الحقيقي وهو ليس امرا اعتباريا كما سبقت فلما لم يكن امرا اعتباريا صار موجودا خارجيا
ولابد للموجود الخارجي من علة موجودة في الخارج فكيف يتوجه المنع وقد يناقش بانه يجوز ان يكون الوجود من لوازم المهية ولوازمها غير معللة
اذ ثبوتها لها ضروري وليس لها وجود في نفسها حتى يكون معللة والجواب بان ثبوت كل صفة خارجة عن الشيء ثابتة له لابد ان يكون معللة
فعلتها اما نفس الموصوف او غيرها والصفة الخارجية ما لا يكون مصداقها نفس الذات فلا شك في احتياجها في ثبوتها للذات الى علة
والانكار مكابرة محضة كما قال بعض الاعلام قوله لا يجب هذا رد على ما قال المحشي ان تقدم العلة على المعلول بالوجود حاصله انا نعلم بالضرورة
ان العلة لابد لها من التحقق كيف والعلة من العوارض التي يتوقف ثبوت هذه العوارض على ثبوت المثبت له فما ثبت له العلية يجب
ان يكون موجودا فلابد من وجود العلة اولا قبل وجود المعلول فالمنع غير متوجه قوله والواجب اه هذا دفع دخل مقدر لقائل ان يقول ان

المشائيون

الواجب نعم يجوز ان يكون علة لوجوده ويكون مقدما عليه بالوجود الذهني فلا يلزم المحذور وحاصل الدفع ان الواجب لو كان علة

لوجوده لكان مقدما عليه بالوجود الخارجي لا الذهني لتقدم الواجب على الاذهان كلها فالواجب الموجود في الخارج اذا كان مقدما على

الاذهان يكون الوجود الذهني بعد وجود الواجب فكيف يكون مقدما على وجوده بالوجود الذهني فلا تقدم له الا بالوجود الخارجي

فيلزم المحذور وبه يبطل ما قيل في نقض كلام المتكلمين من ان الوجود على تقدير الزيادة يجوز ان يكون من اللوازم كالامكان والاحتياج

لا العلة وجه البطلان ظاهر فان الكلام في الوجود الحقيقي فلا شك في كونه موجودا خارجيا والوجود الخارجي اذا كان محتاجا لا بد

من العلة والعلة ليس غيره نعم دعلية المهية يستلزم المحذور والقول بتقدم العلة بحسب التقرر والماهية دون الوجود خلاف ما يشهد

الضرورة من تقدمها بحسب الوجود فافهم قوله واما تقدم المهية الممكنة هذا جواب عن سند المنع نقله المص عن المجيب بقوله فان التقدم

قد يكون بغير الوجود كتقدم المهية الممكنة على وجودها حاصل الجواب ان تقدم المهية الممكنة على وجودها ليس من العلة ليكون مفيدا للسند

بل تقدم اخر سوى التقدمات الخمس المشهورة من التقدم بالعلة والتقدم بالطبع والتقدم بالوضع والتقدم بالرتبة والتقدم بالشرف

واذا لم يكن تقدم المهية من تقدم العلة الذي كلامنا فيه فتقدمها على وجودها بغير الوجود لا يوجب كون تقدم العلة بغير الوجود فلا يصلح السند

قوله وهي اي المهية الممكنة بهذا بيان لتقدم المهية توضيحه ان مهية الممكن ليست علة قابلة لوجودها بمعنى انها حاملة لامكان حصول المعلول اولا

وجوده ليلزم تقدمها عليه بالوجود بل المهية الممكنة نفس المعلول اما باعتبار ذاتها كما عند القائلين بالجعل البسيط الذين يقولون ان المهية

مجعولة اخرجها الجاعل من الليس الى الايس او نفس المعلول باعتبار اتصاف هذه المهية الممكنة بالوجود كما هو عند القائلين بالجعل المؤلف فانهم

يقولون ان الجعل يتعلق بالاتصاف لا بالمهية فقط فالمعلول هو المهية باعتبار الاتصاف بالوجود فعلم ان المهية من المعلول لا من العلة فتقدمها

على الوجود من قبيل تقدم الموصوف على الاعراض لا من التقدمات المشهورة فمع هذا التقدم يحتاج المتاخر الى قوام المهية لا الى وجودها قوله وكذا

تقدم الاجزاء المحمولة اي الاجزاء التي يحمل على الكل كالجنس والفصل هذا جواب عن السند الثاني للمنع نقله المص بقوله والصم فالاجزاء علل

المقومة للمهية والمقوم مقدم ضرورة حاصله ان الاجزاء العقلية التي تقدم المهية بها لها اعتباران اعتبار انها اجزاء فهي خارجة علة للكل و

مقدمة عليه بالوجود لانها يعلم بالبديهة ان اجزاء الموجود لا بد ان يكون موجودا واعتبار انها محمولة على الكل من نحو التقدمات المشهورة

فيكون وراء تقدم العلة على المعلول والكلام فيه فلا يكون مفيدا للسند تفصيل هذا الكلام ان للاجزاء العقلية المحمولة على المهية كالجنس

والفصل لها اعتباران الاول ان يوجد لا بشرط شيء فهي محمولة على الكل ومتحدة معه في الوجود وليست متقدمة على الكل بل هي متاخرة عن المهية لكونها

اجزاء تحليلية موجودة بالفعل في الملاحظة بعد التحليل وانتزاع العقل اياها عن المهية وقبل التحليل لا وجود لها بالفعل بل وجودها وجود النوع

كالاجزاء المقدارية للجسم فانها موجودة بوجود الجسم فهذه الاجزاء عين الكل واطلاق الاجزاء عليها باعتبار لانها في بعض الملاحظات

العقلية التفصيلية اجزاء والثاني ان يوجد بشرط لا شيء بحيث يوجد الجنس بشرط عدم الفصل فحينئذ صارت مادة فيكون من الاجزاء الخارجية الغير

المحمولة على الكل فتقدمها عليه يكون تقدما بالطبع ليكون الكل محتاجا اليها فبهذا الاعتبار يكون علة للكل ومقدمة عليه بالوجود فتقدمها من

حيث العلة تقدم بالوجود ومن حيث انها محمولة وبحسب ملاحظة العقل ليس تقدمها من التقدمات المشهورة ليكون مفيدا للسند قوله قال ناقد

التنزيل الخ هذا تاييد لما اختاره المحشي من ان تقدم الاجزاء المحمولة وراء التقدمات المشهورة حاصله ان ناقد التنزيل قال ان تقدم الجنس

على النوع وراء التقدمات المشهورة لان الجنس ليس علة تامة للنوع فانتفاء التقدم بالعلة ظاهر وانتفاء التقدم بالطبع فلعدم كونه جزءا خارجيا

اذ الجزء لا يحمل على الكل والجنس يحمل على النوع وانتفاء التقدم بالزمان ظاهر والتقدم بالرتبة ايضا غير ممكن اذ حصل انه لا يجب ان يكون فوق

جنس ليكون هذا الجنس في مرتبة عقلية او حسية ذلك الجنس اقرب بالنسبة الى ما هو جنس له ولا بالشرف اذ ليس للذاتي شرف بالنسبة الى

ذي الذاتي ليكون تقدما بالشرف قوله ولكن ان يستدل الخ هذا بيان دليل اخر على عدم زيادة الوجود في الواجب سوى ما قاله المص فحاصله

حاصله ان الوجود في الواجب ليس زائدا اذ زيادته توجب كون الواجب معدوما في مرتبة وهي اي المرتبة التي كان
الوجود فيها وعدم الواجب مطلقا محال فما استلزمه يكون باطلا فالزيادة باطلة فالوجود عين الواجب قوله وبان مصداق اه
هذا بيان دليل على المطلب بنحو آخر حاصله ان الوجود لو كان زائدا على الواجب فلا يكون مصداق الحمل مغاير الذات فصار ممكنا لذاته
لان الامكان عبارة عن هذا المعنى كيف ولو سلم ان معنى التقدم هذه الحيثية اه هذا دفع ما قيل ان الجواب مردود بان نمنع كون التقدم
هذه الحيثية لان لها صلاحية هذه الحيثية لا عين التقدم وجه الدفع ان كلام المجيب ليس مبنيا على الجزم بان معنى التقدم تلك الحيثية
ليتوجه المنع بانها ليس نفسه بل مراده انه لو سلم ان معنى التقدم هذه الحيثية فعلى تقدير التسليم انها ثابتة للمعلوم قبل الوجود اذ الحيثية
العقلية لا تستدعي وجود ما له هذه الحيثية واشار بهذا القول لان للمعلوم تقدمين تقدم بالماهية باعتبار كونه جزء فهذا التقدم ثابت
للمقدم مع قطع النظر عن الوجود والعدم وتقدم باعتبار كونه موجود الوجود الكل وسند المجيب باعتبار الاول دون الثاني قوله
قد عرفت ان العلة مطلقا اه هذا رد على ما اجاب به الحكماء وبينه الشارح الفرق بين علة فاعلية والعلة القابلية باعتبار تقدم
الاول للوجود دون الثاني حاصله انك قد عرفت آنفا ان العلة مطلقا سواء كانت فاعلة او قابلة يجب ان يكون متحققة
قبل تحقق المعلول فالفرق بينهما بتحقق الاول قبل المعلول دون الثاني تحكم قوله مستفيد الوجود اه هذا رد على قول الشارح والمستفيد الوجود
وهو العلة القابلة حاصله ان مستفيضة الوجود علة قابلة للوجود بل هي معلول اما نفس ذاته والاتصاف بالوجود تابع له او معلول
يجب ذلك الاتصاف بان يكون الاوصاف متوسطا بين الطرفين وذلك ان الكلام في الوجود الحقيقي واذا كان زائدا
على الماهية نفسها ايضا يكون المنضم اليه علة قابلة له فافهم قوله وكيف اه هذا تائيد لعدم كون المستفيد علة قابلة حاصله ان الامر الجعل
وما يترتب عليه هو الاتصاف مقيد بالوجود من حيث ان الاتصاف مرآة لملاحظة الطرفين الموصوف والصفة وغير مستقل بالمفهومية
اذ لا يتصور الا بينهما فاذا كان الاتصاف اثر الجعل ولا يتصور الا بين طرفين وكان كل منهما معتبرا في جانب المعلول فلو لم يكن المستفيد
علة قوله والكان اجزاء المستفيد اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان اجزاء المستفيد لا شك في كونها معتبرة في جانب العلة والمستفيد
عبارة عنها فكيف يعتبر في جانب المعلول حاصل الدفع ان المستفيد معتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال بان لا يلاحظ فيه الاجزاء
مفصلة فيكون الاجزاء من حيث التفصيل معتبرا في جانب العلة لا ينافي اعتبار المستفيد من حيث الاجمال في جانب المعلول قوله وقد
عرفت ايضا ان مفهوم الماهية من حيث هي انه مفهوم اه هذا رد على ما قال المص من ان المقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن الوجود
والعدم حاصله انك قد علمت آنفا ان الاجزاء المحمولة من حيث انها اجزاء علة للكل ومتقدمة عليه بالوجود فالمقوم من حيث انه مقوم
يجب وجوده فلا فرق بينه وبين العلة المفيدة للوجود وانما قيدنا بالحمل احترازا عن الاجزاء العقلية بالقياس الى المحدود والكل فانها
لا يجب وجودها قبل المحدود لانه مما ينحل اليها في الملاحظة العقلية ولا يتألف منها لعدم التركيب في الحد وحقيقة فالاجزاء ليست
اجزاء له بالحقيقة وانما هي اجزاء للحد واطلاق المركب على المحدود والجزء على الاجزاء العقلية مسامحة فعلم ان الجزء حقيقة انما هو مقوم المركب
في مرتبة وجوده فالمقوم يجب وجوده لا يجب الماهية اعم من ان يكون وجودا ذهنيا كاجزاء الحد او وجودا خارجيا كما في المادة والصورة
فلا بد من وجود المقوم من حيث كونه مقوما ووجوده يكون شرطا للتقويم لا جزءا قوله لم يمتنع اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان المقوم
اذا كان من حيث الوجود فيكون الوجود قيدا للمقوم فيكون داخلا فيه فلا بد من وجود الوجود فيلزم وجود آخر حاصل الدفع ان
المقوم يجب كونه موجودا وليس الوجود قيدا له فانه ممتنع لان الوجود لو كان قيدا للمقوم داخلا فيه ولا بد له من وجود فيلزم ان يكون
للوجود وجود آخر بل هو شرط للتقويم خارج عن المقوم فلا يلزم ان يكون له وجود آخر فافهم قوله لا يخفى اه هذا اعتراض على ما قال الشارح من

امتناع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم حاصله ان الماهية لا تخلو من ان يكون موجودة او لا في الخارج او في الذهن لامتناع
الخلو عنهما فكيف يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود لان الوجود المطلق لا ينفك عنها اصلا فالشك في خصوص وجود الماهية لا ينافي لان
الجزم بحسب الوجود في ظرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يوجب عدم الجزم بالتقويم لكن مطلق الوجود شرطا للتقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع
الشك فيه قوله لا يخفى ما فيه اه اي ما في قول الش من الفساد غير مخفي لان عروض نقيض لنقيضه لا استحالة فيه كما عرفت سابقا قوله فالاولى ان
يقال لما كان الاستدلال الذي استدل به الش على زيادة الوجود للماهية مخدوشا فالاولى ان يستدل على نفي العينية بدليل يستدل به على نفي الجزئية
بان يقال لو كان الوجود عين الماهية كانت الماهية من حيث هي هي مصداقا لحمل الوجود ومنشأ لانتزاعه في مرتبة ذاتها وماخوذة مع الوجود فلا بقبل
العدم كما كانت على تقدير جزئية الوجود لها واللازم كونها موجودة ومعدومة معا وانما قال الاولى ولم يقل فالصواب لان الدليل الذي يستدل
الش به يمكن صحته بان المراد ههنا بالوجود الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الانتزاع للوجود المصدري ولا شك في كونه ابيا عن قبول نقيضه
كما عرفت قوله وقد تفطنت اه هذا اثبات لما منع من ان الماهية لو كانت نفس الوجود لا تقبل العدم حاصله انك قد عرفت انفا ان محل الخلاف في
بين كون الوجود نفس الماهية او زائدا عليها هو حقيقة الوجود لا معناه المصدري فتلك الحقيقة اذا كانت نفس ماهية الممكن او جزءا كان
حمل الوجود عليها واجبا لان ماهية شيء مصداق الحمل فلا يكون محتاجا في اتصاف الوجود الى الغير فصار واجبا وحمل العدم عليه ممتنعا لان الوجود
اذا كان ثبوته له واجبا لا ينفك عنه في وقت من الاوقات فلو حمل العدم عليه يجتمع مع الوجود وهو نقيضه فيلزم اجتماع النقيضين عند حمل
الوجود واورد عليه ان كون مصداق الوجود نفس الماهية لا يستلزم الوجوب لجواز ان يرتفع الماهية عن الواقع فيرتفع الوجود بارتفاعها والوجوب
لا يقبل الارتفاع اصلا فان قلت اذا كان مصداق الوجود نفس الوجود لا يمكن ارتفاعه لان الوجود لا ينفك عنه فصار واجبا قلت مصداق
حمل الذاتيات على الذات هو نفس الذات مع انه يجوز ان يبطل حمل الذاتيات ببطلان الذات عن الواقع فكذلك يكون حمل الوجود نعم لا يحتاج
الذات اذا كانت مصداقا للوجود في حمله عليها الى شيء آخر واما امتناع الارتفاع فغير مسلم قوله وايضا يمكن تعلق الجعل اه هذا وجه ثان لبيان
ان حقيقة الوجود اذا كان عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه واجبا حاصله ان تعلق الجعل بكون الممكن موجودا لا محال فيه وعلى تقدير
عينية الوجود وجزئيته يلزم عدم امكان تعلق الجعل به لاستلزامه بالمحال وهو تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فما يستلزم لا يكون ممكنا فتعلق الجعل
غير ممكن وما لا يتعلق الجعل به يكون واجبا ويرد عليه ان اراد بتعلق الجعل بالممكن تعلقه بحيث يكون متوسطا او لا فانه ليس موجود الجعل الجاعل
فهو مم لان الممكن عند القائلين بعينية الوجود لا يصلح للمجعولية الا بجعل واحد بسيط يتعلق بالماهية وان اراد بتعلق الجعل كونه موجودا بحيث
بجعل مصداقه الذي هو نور الماهية وليس الوجود عليه محمولا فمسلم لكن لا ينافي العينية اذ تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته بحيث يجعل الشيء متنورا
ثانيا صالحا لثبوت الذاتيات غير مستحيل والحاصل ان يجعل الجعل اولا شيئا ثم يجعل ذاتياته ويثبتها له هو الجعل المؤلف ويجوز ان يكون
ههنا جعل واحد بسيط يتعلق بالشيء وهو بعينه تعلق بثبوت ذاتياته له ولا استحالة فيه ثم لا يخفى قال في بعض الحواشي ان هذا الكلام من جانب
الاشعري وليس تحقيقا منه قوله هذا الدليل وما يقرب به من هذا الدليل وهي الدلائل التي يبتنى عليها لزوم الامكان الذاتي والمراد من
الدليل على ما قال في بعض الحواشي دليل المص لا دليل المحشي لان مبناه على لزوم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ولا ريب في لزوم
على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفسه او لغيره وانما دليل المص فمبناه لزوم رفع الامكان الذاتي وهو غير لازم فحاصل هذا القول
ان الدليل لا يجري في الاعراض فانه يجوز ان يكون وجود العرض عين الماهية ولا يلزم كونه واجبا لان وجود العرض بعينه وجوده في الموضوع فيكون بما في
مفتقرا اليه وهذا النحو من الوجود المحتاج لا ينافي الامكان ولا يستلزم الوجوب بل يؤكد الامكان لافتقاره الى غيره وذلك ان القول ان
الوجود في نفسه مشترك بين الجوهر والعرض والاعتبار وكونه للغير انما يعرض لوجود الاعراض من جهة موصوفه لا لنفسه فعينية الوجود للعرض لا تؤكد

فتوهم م

لا يوكد الاطلاق وانما هو من شان الوصف من جهة نفسه فافهم قال بحر العلوم دام فيضه هذا القول عجيب فان الوصفين اللذين اذا وهما
الحق جاز في الاعراض ايضا تعلق الجعل بكون الاعراض موجودة ممكن وعلى تقدير كون وجود الاعراض في نفسها لا يمكن ذلك لامتناع
تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ولا فرق بين الجوهر والاعراض فافهم قوله كما ينبهنا عليه اه يعني به الحق على هذا القول فيما سبق في جواب لا يق
واما اذا كان قائما بغيره بل يوكده فتذكره قوله الكلام في ان ذات الممكن اه هذا رد على ما قال في الوجه الثاني من ان الكلام في وجود
الماهية مع كونها متعلقة ثانيا في عينية الوجود لها فحاصله ان البحث عدم عينية الوجود في الممكن ان ذاته لا يقوم مقام الوجود الخاص في ترتب
الآثار ومعنى غيرية الوجود ان ذاته لا يقوم مقام الوجود الخاص في ترتب الآثار ومعنى غيرية تحصل الترديد ان وجود الحقيقي هل هو
نفس ذات الممكن اولا كما سبقت الاشارة اليه في اول المقصد في تقرير مذهب الاشعري من ان المراد بالعينية ان يكون مصداق حمل
الوجود نفس ذات الموضوع وبالغيرية ما لا يكون كذلك ولا شك ان الشك في الوجود لا ينافي العينية بمعنى كون مصداق حمله نفس الماهية
لجواز ان تعقل المصداق نفسه ونشك فيما هو مصداق له وذلك ان نقول ان الدليل قائم لابطال العينية بهذا المعنى بان يق ان الوجوب
على هذا التقدير يكون من لوازم الماهية مترتبة عليها فاذا تصورنا الماهية بالكنه كما لا يمكن الشك في ذاتها واجزائها كذلك لا يمكن الشك في لوازم
ماهيتها من حيث هي هي ايضا الا ان يق ان هذا في اللوازم البينة للماهية مسلم واما في غير البينة فلا فافهم قوله فان الكلام ليس في الوجود المطلق
اه والفرق بينهما ان الوجود المطلق عبارة عن الوجود العام الشامل لجميع الوجودات ومطلق الوجود لا يتم الدليل فان الشك في الوجود
الخارجي لا ينافي الجزم بالوجود المطلق الذي هو عين الماهية فلا يثبت زيادته عليها قوله بل الكلام في الوجود مطلقا اي الكلام في العينية
والجزئية والزيادة انما هو في الوجود المطلق الاعم من ان يكون ذهنيا او خارجيا كما يظهر بالتامل الصادق اه اي يظهر بالتامل الصادق
ان الكلام في الوجود المطلق فلا يتم الدليل قوله بيان ذلك اي بيان ان الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بحقيقته لان التصور له معنيان
الاول المعنى المصدري وهو حصول صورة الشيء في الذهن والثاني الصورة الحاصلة في الذهن والمراد بالشعور في الشيء هو المعنى الاول
للتصور لا المعنى الثاني لان الصورة الحاصلة من الاوصاف الانضمامية للنفس وعلمها بها بنفسها واوصافها الانضمامية علم حضوري لا حصولي
فالشعور بمعنى الصورة الحاصلة يستلزم الشعور بذلك الشعور فحاصله ان حصول صورة الشيء لا يستلزم الشعور بذلك الحصول بان يكون
الحصول لان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا انكره المتكلمون القائلون بعدم الحصول الذهني فلو كان الشعور بالشيء
مستلزما للشعور بحقيقته بهذا الشعور لم يبق للمتكلمين مجال الانكار بالحصول الذهني فعلم انه غير مستلزم لان العلم بماهية العلم بالحضوري فيندفع
ما قيل ان الشعور بالشعور علم حضوري فيكون واجبا وقد يق ان علم الصورة الحاصلة وهذا علم حصولي لا بنفسها والحصول امر
انتزاعي فعلمه لا يكون حضوريا فافهم قوله وان سلم يعني ان سلم استلزام الشعور بالشعور لا نم التصديق بثبوت الحقيقة للشيء لجواز ان
لا نعلم انها حقيقته يستلزم التصديق قوله بل نقول اه فحاصله ان حصول الصورة في الذهن وجود رابطي يحصل به الربط بين
الشيئين ويثبت احدهما للآخر والوجود الذهني من قبيل وجود الشيء في نفسه اي كون الشيء موجودا في حد ذاته ولو في ظرف والنسبة
عبارة عن الربط بالشيئين فاذا كان احد الوجودين مغايرا للآخر والتصور عبارة عن احدهما والوجود الذهني عن الآخر فلا يكون
الوجود الذهني نفس التصور ويرد عليه ان الاعراض وجودها في نفسها ووجودها الرابطي متحدان ووجود الاعراض في نفسها عبارة
عن وجودها في موصوفاتها فهنا لا يتصور في وجود الاعراض بالوجود الرابطي مع الغفلة عن الوجود في نفسه فان العاقل اذا علم
ان وجود السواد في الجسم علم الحالم ان السواد موجود في نفسه فكذلك اذا علم ان وجود السواد في الجسم علم لا محالة ان السواد موجود في
نفسه فكذلك اذا علم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه فافهم قوله يتوهم اي على ما قيل من التغاير بين الوجود الذهني والماهية
الخارجية فحاصله ان الماهية الخارجية الغير المعقولة الخالية عن الوجود الذهني ولكان الوجود الذهني مغايرا لهذه الماهية لكن لا دليل على مغايرة

اذ على تقدير ارادة الوجود المطلق م

الوجود الذهني للمهية التي لا ينفك عنه الوجود الذهني كالمعقولات الثانية فانها لا توجد الا في الذهن فلا يدل على زيادة الوجود
الذهني في هذه المهية فلا يثبت زيادة الوجود الذهني مطلقا قوله مع انه انما يتم اه هذا رد آخر على ما تمسك به على زيادة الوجود الذهني
قوله خالية عن الوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة فقط فانه يمكن خلو المهية الخارجية عن هذا الوجود ويمكن انفكاكها عنه بان
لا يعقل احد على ما افاده اذ اريد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان مطلقا سواء كانت سافلة او عالية او في المبادي العالية وهي العقول
العشرة فالدليل غير تام اذ لا يمكن وجود مهية خارجية بحيث لا يحصل وجودها في المبادي العالية وانت تعلم ان الجزئيات المادية ليست
حاصلة في المبادي العالية وجودها الذهني يمكن انفكاكها عنه فالدليل تام فيها الا ان يقال المراد بالمبادي العالية النفوس المنطبعة الفلكية
فالجزئيات المادية حاصلة فيها فلا ينفك وجودها الخارجي ايضا عن الوجود الذهني فافهم قوله الظ هذا رد على الشارح يعني الظاهر من قول
المص في الكلام في الوجود المطلق دون قول الش على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه ان الكلام في زيادة الوجود وعينيته بعد تسليم
الوجود الذهني كيف قال الش اذ توجه عليه انا لا نسلم حصول المهية في الذهن بالكنه فيجوز ان يكون المهية حاصلة في الذهن بوجه من وجوه خالية
عن الوجود الخارجي فيلزم زيادة الوجود الخارجي على وجه من وجوه المهية لا على نفسها فتامل قوله نعم هذا ابيان التوجيه بوجه آخر غير ما قال الش حاصله
ان المهية الموجودة في الذهن الخالية عن الوجود الخارجي يدل الدليل على زيادة الوجود الخارجي عليها لانفكاكها عنه لكن لا يدل على زيادة
الوجود الخارجي على المهية التي لا ينفك عنه الوجود لانها ليست خالية عنه اصلا والمقصود اثبات الزيادة مطلقا فلا يحصل المراد قال في
الحاشية الا ان يقال كل مهية موجودة في الاذهان العالية فقد ينفك عنها الوجود الخارجي فلا توجه واشار بقوله الا ان يقال الى الضعف
ووجهه ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة لا العالية فح يعيد الوجود في المبادي العالية من الخارج الوجود فح مهية لا ينفك
عنها الوجود الخارجي ولا يدل على زيادته فافهم قوله ولك ان تقول اه حاصله ان المهية متصفة بلوازم الوجود الخارجي المضادة للوجود
الذهني وبلوازم الوجود الذهني المضادة للوجود الخارجي فينفك كل منهما عن المهية والا يلزم اجتماع المتضادين فعلم ان كليهما زائدان
على المهية لان ما هو ذاتي للشيء لا ينفك عن ذلك الشيء باي وجه اخذ ولكنه انه في الحاشية ويرد عليه ان الوجود المطلق عين المهية المطلقة والوجود
الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر اتصاف المهية بكل من الوجودين ولا يلزم اجتماع المتضادين قوله
قد جوز بعضهم يعني جوز بعض الفضلاء ان يحمل التعقل في قوله انا نعقل المهية على التصديق فيكون تقرير الدليل انا نصدق المهية بكونها
هي كالتصديق بان المربع متساوي الاضلاع مع الشك في الوجود فلا يكون الوجود نفس المهية قوله فلا يخلو عن التكلف يعني ما جوز بعضهم لا يخلو عن التكلف
اذ ح يكون منفصل معناها نفس المهية وهي لا يصلح لان يتعلق به التصديق فكيف يحمل التعقل عليه وحمل المهية على كونها تلك المهية وتعلق التصديق
بها من هذه الجهة لا يخلو عن تكلف وخلاف الظ قوله على هذا التقدير اي يعني اذا اخذ في قوله مع الشك في وجودها لفظ الثبوت وليق معناه
انا نشك في ثبوت الوجود للمهية يستدرك ذكر التعقل في قوله انا نعقل المهية وصار زائدا بلا فائدة لعدم كونه من مقدمة الدليل على انه لا خاص
له الدليل فلا حاجة الى ما ذكره على حدة قوله وذلك ان تقرير هذا الفرز اي للدليل الدال على تغاير الوجود للمهية حاصله ان التصور فقط متعلق بالمهية
لا بالوجود والتصور المتحقق مع الشك متعلق بالوجود دون المهية فالوجود لا يكون نفس المهية بالضرورة ولا يتعلق بها ما يتعلق به قال البعض
انه يرجع الى الاستدلال بطريقين الاول ان التصور فقط يتعلق بالمهية ولا شيء من التصور فقط يحمل الوجود وهذا ينتج ان المهية ليس الوجود
والثاني ان التصور مع الشك يتعلق بالوجود ولا شك يتعلق بالمهية فانتج الوجود ليس للمهية فيرد عليه ان الاستدلال بالشك لا ينتج الا السالبة
جزئية فغاية ما لزم بعض المهية ليس بوجود وبعض الوجود ليس بمهية وكان المدعى السلب الكلي فتامل قوله يعني لا نسلم اه هذا دفع دخل مقدر
حاصله ان الش منع معقولية شيء من المهيات بالكنه مع ان المهيات معقولة بالكنه الاجمالي وجه الدفع ان الش لم يمنع معقولية شيء من المهيات
باعتبار الكنه مطلقا بل مراده انا لا نسلم ان شيئا من المهيات معقولة بالكنه التفصيلي والا فتصور بعض المهيات بالكنه الاجمالي

الاجمالي محال لا شك فيه لانا نتصور الاشياء بالوجوه وعلم الوجه في تصور الشيء بالوجه يعلم بكنه الشيء الحاصل في الذهن بالذات
على وجه الاجمالي فلا مساغ للمنع على هذا التوجيه فان قلت ان توجيه المحشي غير نافع اذ عدم المعقولية بالكنه التفصيلي لا يضر المستدل
لانا نقول ان المهية معقولة بالكنه الاجمالي فالوجود لو كان عينها لم يقع الشك في الوجود بعد تعقلها بكنه الحقيقة او نقول ان
المهية متعقلة مع الغفلة عن الوجود فلو كان عينها يلزم كون الشيء هو الوجود معقولا لا تحاده مع المهية المتعقلة وغير معقولة لتعقلها
عنها قلت ان الايراد الذي ذكره الشارح على تقدير الجزئية فالمعقولية بالكنه الاجمالي لا ينافي الشك في ثبوت الجزء ولا ينافي الغفلة
عنه فتوجيه المحشي لكلام الشارح بان المراد معقولية المهية بالكنه التفصيلي نافع في هذا المقام فافهم قوله لا يخفى اه اشارة الى رد ما قال
الشارح والاظهر بيانه ان قولنا السواد موجود على تقدير العينية لم يكن صحيحا لان حمل المشتق على شيء مشعر لقيام المبدا فيه واذا كان
المبدا عينه فاين القيام فلا حمل فلا يصح السواد موجود بمعنى ذو وجود وقول الشارح والاظهر يدل على صحة هذا القول وعدم كونه
غير مفيد كقولنا السواد سواد مع انه ليس كذلك فلا يكون اظهر قوله كان هذا المستدل اه توجيه لكلام الماتن من انه كان قولنا السواد
موجود كقولنا السواد سواد حاصله ان من استدل على عدم عينية الوجود للمهية لعدم افادة الحمل اخذ محل الخلاف اي ما اختلف في عينيته
او غيريته هو الموجود المشتق دون الوجود في حاصل الاستدلال ان الموجود ليس نفس المهية لانه لو كان نفسها افاد حمله عليها وكان
قولنا السواد موجود كقولنا السواد سواد وهو ظاهر فالمقصود بهذا الدليل اثبات زيادة الموجود على المهية والدلائل السابقة كانت
لاثبات زيادة الوجود ولعل كلمة كان اشارة الى التخصيص بزيادة المشتق لعيد او النزاع بالحقيقة وبالذات انما هو في زيادة المبدا
او النزاع في المشتق مستتبع للخلاف في المبدا فتخصيص الدليل بالتابع وترك المتبوع الجدير بهذا بل يطلع على ان المبادي والمشتقات كليهما
امور عامة كما مر فالدليل يجري فيهما ولا يرجح احدهما على الآخر كما لا يخفى قوله لا يخفى ان محل الخلاف اه يعني اي الخلاف بين كون الوجود
عين المهية كما هو مذهب الاشعري وغيرها كما هو مذهب الحكماء ليس محله الوجود بالمعنى المصدري بل محله الوجود الحقيقي يعني الوجود الحقيقي الذي
هو عبارة عما به الموجودية عين المهية عند الشيخ وغيرها عند الحكماء والمشترك انما هو الوجود بالمعنى المصدري فلا يلزم من اشتراكه انتفاء عينية
الوجود الحقيقي لجواز ان يكون الوجود الحقيقي عينا للمهية غير مشترك والمصدري مشترك وغيرها فلم يبطل الشق الاول من الترديد قوله بل مراده
اه حاصله ان مراد الشيخ الاشعري من عينية الوجود للمهية ومراد الحكماء من غيريته لها واحد وهو ان حمل الوجود على المهية بالذات
فلا الاشتراك المعنوي لا ينافي هذا المعنى فيجوز ان يكون الوجود نفس المهية من حيث هي هي لا لشيء آخر والاشتراك لا يضره فالاستدلال
على نفي العينية بالاشتراك لا يتم لا يقال ان العينية ههنا مقابل للجزئية والاشتراك بحسب المعنى من الحقائق المختلفة بالجنس ينافي العينية
بهذا المعنى اذ هو لا يتصور الا في الجزئية وارادة الحمل بالذات بالعينية غير نافع لانا نقول ليس المراد بالعينية والجزئية ههنا ما هو
مصطلح المنطقيين بل المراد بعينية هذا المعنى المشترك وجزئيته ان معنى مشاركة في جميع الممكنات لا جزء منه فافهم قوله الا انهم جعلوها من خواص
الواجب يعني ان الحكماء جعلوا العينية من خواص الواجب تعالى هذا بيان الفرق ما قال الشيخ وما قال الحكماء مع اتحاد المراد من العينية بان
الحكماء جعلوا العينية من خواص الواجب تعالى وقالوا ان الوجود عين الواجب وهذه العينية لا يوجد في غيره واذا كان الوجود عينه فصار
مصداقه نفس ذاته تعالى فلا يكون محتاجا الى الوجود بلا الى غيره فصار وجوده واجبا فلذا الواجب هو عينية الوجود والممكن لما كان محتاجا
اليه لم يكن وجوده عينه فصار العينية من خواص الواجب تعالى والشيخ الاشعري زعم ان عينية الوجود بالمعنى المذكور من خواص
الوجود في مناط الموجودية وليس مختصا بالواجب تعالى لعدم منافاته الامكان الذاتي قوله صرح بذلك اي باتحاد المراد والفرق
المذكور فيه من العلماء كشارح وشارح المقاصد قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ
الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على المهية اراد بها الكون ومن ذهب

الصحائف

لا انه زائد على الماهية ارادوا بها الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية ارادوا بها الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف وهذا كما
افاده الفاضل المحشي الجرجاني وفيه بحث لان صريح كلامهم ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو بمعنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى
واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان
نفس ذاته مما لا يتصور من عاقل فضلا ان يحتاج الى الاحتجاج عليه لا يخفى عليك ان القول باتحاد مراد الشيخ القائل بعينية الوجود في الممكنات
ايضا ومراد الحكماء القائلين بزيادة الوجود فيها لا يخرج عن افادة ان معنى الزيادة على هذا التقدير لا يكون مصداق نفس الماهية من حيث
هي هي بل من الاستناد الى الجاعل ولا شك ان الوجود مستندة الى الجاعل عند الشيخ الاشعري ايضا والا لكان هذا القول كفرا فكيف
يكون الوجود عينها لما يجيء ان مصداق حمله عليها نفس ذواتها من غير حيثية الاستناد وان قيل باعتبار الحيثية المذكورة في الملاحظة
فقط دون نفس الامر فيلزم ان يكون الماهية موجودة قضية صادقة اذ لم يلاحظ هذه الحيثية مع انها صادقة سواء لاحظها الماهية معها او
لم يلاحظ معها فافهم قوله فانه تعلقت اه حاصل الاعتراض انه لا حاجة الى القول بان الوجود لو كان جزءا لكان اعم الذاتيات وجنس الماهيات
بل يكفي في لزوم المحذور ان يقال لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان لها جزء اخر سوى الوجود فان الماهية ح يكون موقوفة على الجزء الذي
هو غير الوجود والا لم يكن مركبة من الاجزاء فاذا كان للماهية جزء غير الوجود فلكان الوجود جزءا لهذا الجزء لانه ايضا ماهية من الماهيات
والوجود جزء لها فاذا كان الوجود جزءا لهذا الجزء فيكون له جزء اخر غير الوجود فيكون الوجود جزءا لهذا الوجود وينقل الكلام
الى جزء اخر منه ويتمادى الى غير النهاية فيلزم ترتب الاجزاء ووجودها بعضها بعد الاخر الى غير النهاية وهذا هو التسلسل فيلزم التسلسل
من غير حاجة الى ما قال المص والشارح قوله قلت اه هذا جواب الاعتراض الذي مر تقريره انفا حاصله ان في تقرير هذا الوجه بما قرر المص
والشارح اشارة الى ان القوم يذهبون الى ان الوجود جزء للماهية وجنس لها اذ مثل الجنس والا فلا حاجة اليه ويكفي ايضا ما قرر المعترض
ولكنه خال عن هذه الاشارة والاشارة انما يكون في تقرير المص فلذا اختاره قوله تم على هذا التقرير اه هذا دليل اخر على نفي الجزئية
حاصله انه على تقدير جزئية الوجود يلزم ايضا كون الشيء جزءا لشيء وهو الماهية وجزء الجزء هذا الشيء وهو جزء اخر للماهيات غير الوجود مرات
غير متناهية كما في تقرير دعليه ان الوجود الحقيقي يجوز ان يكون له افراد متعددة باعتبار بعضها يكون جزء الماهية وباعتبار بعض الاخر
جزء لجزئها ولا استحالة فيه فتامل قوله وكون الشيء اه يعني كون الشيء جزءا لنفسه وجزءا لجزئياته بالمراتب الغير المتناهية لان الوجود ايضا من
الموجودات والوجود جزء لكل موجود غير الوجود كما لا يخفى فلا يلزم المحذور قوله وكون الحقيقة الواحدة يعني يلزم على هذا التقدير كون الحقيقة
الواحدة وهي الوجود حقايق مختلفة لان جزء الحقيقة غير حقيقة الكل فالاجزاء التي يتركب منها الكل غير الاجزاء الذي يتركب منها الجزء فيكون
لكل واحد منها حقايق مختلفة واذا كان الوجود جزءا لحقايق المختلفة يكون قوله والحق ان نفي جزئية الوجود اه حاصله ان لا حاجة الى هذه المقدمات
المذكورة في نفي الجزئية للوجود فان بطلان جزئية اجلى واظهر من هذه المقدمات فما الحاجة الى اثبات الاجلى بالاخفى على ان ما قيل ان الوجود
الحقيقي مصداق الموجودية فاذا تقرر كان موجودا بنفسه فلا يصلح للجنسية التي فيها الابهام والانفعالية التي ليست من الحقايق لانه معنى
مصدري والمعنى المصدري امر منتزع من الموجودات ووصف لها بداهة وانكاره مكابرة ووصف الشيء لا يكون جزء له وقد تقرر بان الوجود
معنى وصفي ولا متقوم من المعنى الوصفي والذات حقيقة وحدانية فيه انه ان اراد ان المعنى الوصفي مطلقا لا يتقوم منه ذات من الجوهر حقيقة
فهو منقوض بالجسم المركب من الهيولى والصورة اللتين هي معنى وصفي وان اراد من المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا الكلي لا يتقوم من الجوهر
الوضعي حقيقة وحدانية وهذا وان اشتهر لكنه لم يصح برهان فظاهر انه يكون اجلى من هذه المقدمات قوله اعترض عليه اه حاصل اعتراض بعض
المحققين ان التركيب لا يجب انتهاؤه الى البسيط اذ المركب العقلي لوجوده الذهني لوجود اجمالي لا يلاحظ فيه التركيب من الاجزاء حتى يتصور
انتهاؤه الى البسيط فالتركيب على تقدير الاحتمال منتف ذهنا وخارجا ومناط الانتهاء الى البسيط التركيب فاذا انتفى المناط انتفى المتو

المطلوب فان الانتهاء الى البسيط غير متصور في هذا المركب فبطل ما قال المص لا بد من الانتهاء الى البسيط للمركب لانا نقول مراد المص من المركب
ما يكون فيه الاجزاء المركب العقلي الاجمالي ليس كذلك فلم يدخل تحت المركب فلا يلزم [illegible] الوجود على تقدير كونه حيث بينهما
التحلل الى الاجزاء لا ما لا يكون فيه الاجزاء فالمحذور بحاله فافهم قوله واذا حلله العقل هذا دفع دخل مقدر في الاعراض حاصله انه لقائل ان يقول
ان المركب الموجود بالوجود الاجمالي وان لم يلزم انتهاؤه الى البسيط على تقدير الاجمال لكن اذا حلله العقل الى الاجزاء يلزم انتهاؤه الى البسيط
على تقدير الاجمال فان العقل يحلله الى اجزاء لا تقف تحليله عند حد بحيث لا يتجاوز عنه لئلا يلزم الانتهاء الى البسيط في قوله لا بد للمركب من
الانتهاء الى البسيط غير المتصل الواحد المنحل الى الاجزاء المقدارية وغير اجزاء المقدارية اذ لا كلام في الاجزاء المقدارية اذ الكلام في كون
الوجود جزءا تاليفيا للحقائق الموجودة لا نقضها للهوية المقدارية فيكون كالجنس والفصل وما ليس فالمركب الخارجي اذا انتهى الى ما هو بسيط
ينتهي هذا المركب الى ما هو بسيط في الذهن اذ لو لم يلزم انتهاؤه الى البسيط بل كل جزء يكون له مركب في الذهن والمركب العقلي والذهني يستلزم التركيب الخارجي
فيلزم عليهم انتهاؤه الى الخارج ايضا وهو خلاف المفروض فلا بد من انتهاء المركب الخارجي والعقلي الى البسيط فما شذ في الاعراض
ونثبت ما قال المص من ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط قوله واطلاق المركب اه هذا دفع دخل مقدر لقائل ان يقول ان البسائط
الخارجية انما مركبات عقلية لاختراع العقل عنها اجزاء وتسميه كالفصل فلو كان التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجي لما اطلق التركيب
العقلي على البسيط الخارجي وجه الدفع ان هذا الاطلاق من قبيل المسامحة لا بحسب الحقيقة ومن قبيل تسمية العوارض بالذاتيات قوله قال الشيخ
في التعليقات هذا تاييد للاطلاق على سبيل المسامحة حاصله ان الشيخ الرئيس ابو علي سينا قال في التعليقات اجزاء البسيط اجزاء
لحد البسيط وليست اجزاء مقومة لحقيقة البسيط وهذا الحد يفرض العقل حدا حقيقيا لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء لان البسيط
في ذاته لا جزء له فهذه الاجزاء للحد ليست اجزاء له حقيقة وهذا التاييد انما يكون اذا كان المراد بالبسيط البسيط الذي يكون منحلا
الى الاجزاء العقلية واما البسيط ذهنا وخارجا فلا حد له اصلا فح لا يكون قول الشيخ تاييدا له اذ الشيخ كيف ينفي للبسيط الاجزاء مع الاعتراف
بالحد له فافهم قوله لا من الواحد الحقيقي الفرق بين الواحد الحقيقي والعددي ان الاول يكون على احاد اخر ولا يكون له اجزاء والواحد
العددي يكون مشتملا على احاد اخر وبكذا ولا يلزم انتهاء المركب الى البسيط بالمعنى الاول واما الى الثاني فضروري لكنه غير مفيد قوله
فالاولى ان يتمسك وجه الاولوية ان ابطال التسلسل ببرهان التطبيق يستلزم الانتهاء الى البسيط حقيقة وهو المقصود وذلك ان نقول ان برهان
التطبيق انما يجري في الامور التي رتبة المتمايزة احدها عن الاخر والاجزاء العقلية متحدة الوجود وليس احدها متمايزا عن الاخر فلا يجري
التطبيق فيها الا ان الاولى ان التمسك بوجوب الانتهاء الى البسيط غير كاف في ابطال التاليف من الاجزاء الغير المتناهية فالاولى
التمسك ببرهان التطبيق وان كان ذلك التمسك في الاجزاء الخارجية دون العقلية قوله انت تعلم حاصله دفع المنع بان المركب الخارجي
على قسمين عددي وغير عددي والمركب الخارجي العددي حقيقة منحصرة في الحدان الكلية والجزئية حقيقة من عوارض الكم والمركب
الخارجي الغير العددي كالجسم المركب من المادة والصورة وان كان عدديا من حيث العروض العدد له لكن من حيث الذات حقيقة
واحدة متقومة من المادة والصورة فاجزاء العدد وحدات بسيطة ولا شك في كون البسيط مبدا لهذا المركب العددي واما غيره فلا بد
له من الاجزاء الصوري البسيط بحسب الخارج اذ لو لم يكن هذا الجزء بسيطا وكان له جزء آخر يكون فعلية هذا الجزء الصوري به لم يكن فعلية
المركب بالجزء الصوري بل بالجزء الذي هو جزء للجزء الصوري فهذا الجزء لو كان بسيطا حصل المطلوب من انتهاء المركب الخارجي الغير العددي
الى البسيط وان لم يكن بسيطا ايضا فيتم هذا الجزء الثاني بالجزء لا بالجزء الاول وهو الجزء الصوري في جزء فلو لم يكن الاجزاء الصورية
للمركب بسيطة الى الجزء الذي يكون فعلية تنفيه لم يكن للمركب فعلية مع ان المركب موجود بالفعل فلا بد في كل مركب من انتهائه الى البسيط

فيكون البسيط مبدأ للمركب مطلقا قوله فاندفع ما قال بعض المحققين قوله دليله على ذلك التقدير اي على تقدير عدم انتهاء المركب
الى البسيط لا يكون في المركب جزء بالقوة لان كون الجزء بالقوة يستلزم الانتهاء واذا لم ينته يكون جميع اجزاء المركب بالفعل فيكون
كل جزء من المركب غير قابل للقسمة فيكون الكل منها بسيطا حقيقيا فيلزم تركيب المركب منه وهو خلاف المفروض قال استاد المحقق حاصل
كلام المحشي انه لو لم يجب الانتهاء الى البسيط يلزم ان يكون جميع الاجزاء بالفعل فيلزم الجزء الذي لا يتجزى فيثبت انه واحد حقيقي فيثبت المطلوب
في استحالة الجزء وقد اورد عليه بوجهين اما اولا فلان الكلام في الاجزاء المهية دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا فلان لزوم الجزء موقوف
على اثبات الواحد الحقيقي لكنه لو اثبت الواحد الحقيقي به لدار واورد عليه بحر العلوم بقوله ليت شعري كيف ساغ لهذا القائل امثال
هذه الطعون بالمحشي المدقق وهذا الظن فاسد بل الذي اراد المحشي نفي المنقسم غير المنقسم الى الاجزاء المهية اعني البسيط وتقرير كلامه على هذا التقدير
لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل كثرة محضة ولا واحد فيه الا بالعرض والاضافة لان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة
العارض ففي هذه المرتبة كثرة حقيقية ولا واحد هناك فلا بد ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل الى الاجزاء فيكون بسيطا فكل جزء بسيط وقد كان
فرض انه لا بسيط فيلزم الخلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه ايراد لا يخفى عليك ان ما هو المراد من هذا الكلام غير صاف ويتوجه الايراد كلو ان
كثرة محضة وان لم يكن في هذه المرتبة واحد هناك لا يلزم الخلف بل الكثرة لها اجزاء وان لم يكن في هذه المرتبة واحد هناك لا يلزم ان يكون كل جزء
مركب فعليك بالتامل الصادق ليظهر الحق ويمتاز الصافي عن الكدر قوله فتدبر لعله اشارة الى ما اورده الاستاد المحقق قوله يعني اه حاصله
ان الوجود عرض اعتباري والجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي والامر الاعتباري ليس موجودا في الخارج قوله والامر الاعتباري
جاز ان يكون جزءا عقليا هذا جواب سوال مقدر تقرير السوال اذا كان الوجود امرا انتزاعيا اعتباريا عندكم فقد ثبت المطلوب وهو عدم كونه
جزءا من الامور العينية بلا تكلف والامر الاعتباري لا يكون جزءا منها فلا حاجة الى البيان ان الوجود جوهر وعرض تقرير الجواب ان الامر
الاعتباري وان لم يكن جزءا خارجيا للامر العيني لكن يجوز ان يكون جزءا عقليا بناء على ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج فلا باس بكون
الامر الاعتباري على هذا التقدير جزءا عقليا للامر الخارجي فلا يثبت المطلوب الا بالتكلف المذكور في الشرح واما ما ذكره الشارح من استحالة
كون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك فسقوطه ظاهر لا سترة فيه لان المفهومية والمعلومية ونحوهما مما يتكرر نوعه مندرج تحت ما هو متصف
لانه يصدق على نفسه ويعرض لنفسه كما يعرض لغيره فمفهوم الواحد متصف بالوحدة مع ان الوحدة مندرج تحت مفهوم الواحد لصدقه عليها وكذا الوجود
يكون من اقسام الموجود لصدق الموجود عليه قوله والحق ان المعنى الوضعي هذا بيان عدم صلاحية الوجود للجزئية بوجه آخر حاصله ان الوجود
معنى وضعي والمعنى الوضعي سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزءا محمولا للجوهر اذ طبيعة المعنى الوضعي بما هي محتاجة الى الموصوف الذي هو غيره
والجوهر طبيعة مستقلة لا يحتاج في قوامها الى الغير فكيف يكون المفتقر لذاته جزءا لغير المفتقر من حيث الذات والا يلزم اجتماع المتنافيين قوله وهما
الافتقار وعدمه في مهية وهي مهية الجوهر بحيثية واحدة وهي حيثية الذات فان الاجزاء المحمولة متحدة بالذات مع المهية فالافتقار عين الافتقار
قوله وحاصله اي حاصل البحث ما ذكره المص دال على عدم الامتياز في الخارج بين السواد والوجود وهو لا يثبت الاتحاد ذاتا [الاتحاد]
لحصول عدم الامتياز بينهما بان لا يكون للوجود هوية خارجية فلا يكون له افراد متحدة مع السواد ووفات متحدة مع ذاته قوله فيه نظر حاصله
ان احتمال عدم الهوية الخارجية للوجود باطل لانه لو لم يكن له هوية خارجية لم يكن هوية اصلا لان المتكلمين لم يقولوا بالوجود الذهني
ليتحقق ان للوجود هوية ذهنية فانتفى الهوية المطلقة عن الوجود والبديهة حاكمة بان للوجود هوية والمراد بالهوية المهية الماخوذة مع التشخص
فاذا لم يكن هذه الهوية في الذهن يكون في الخارج فيكون هناك هويتان هوية السواد في الخارج اذ ليس فيه هويتان يكون كل منهما موجودا
بانفرادها فما يصدق عليه السواد يصدق عليه الوجود وبالعكس وهذا هو معنى العينية قال في الحاشية يلزم على ما قال المص ان يكون الاذهان

للاوصاف العقلية عين موصوفاتها ولعله يلتزم ذلك واما الزام الش قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة
ولقوله لم يكن لاحد شك فالاول هو تمسك بالاطلاق العرفي وهذا المقام لا يناسب ... التمسك هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم
لا على تقدير الاتحاد بحسب الصدق انتهى حاصله ان ما ذكره المص من الاتحاد يلزم منه كون الاوصاف العقلية عين الموصوفات
ولعل المص يلتزم ويعترف بهذه العينية واما الزام الش بعينية الاوصاف العقلية للموصوفات فيظهر بقول الش لو اتحد الوجود
بالسواد واما فى لكان محمولا على تلك الذات مواطاة لان الحمل المواطاتي يقتضي عينية المحمول للموضوع وقول الش لم يكن
لاحد شك في ان الوجود موجود مشعر ايضا بالعينية فالاول اي التمسك بحمل الوجود على الذات مع بطلانه تمسك بالاطلاق العرفي
والمقام مقام الاستدلال يأبى عن هذا التمسك والثاني اي عدم الشك على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد
بحسب الصدق يعني اذا كان مفهوم الوجود عين مفهوم السواد يلزم عدم الشك في كون الوجود موجودا كالاشك في كون السواد
سوادا مع ان القائل بالعينية لا يقول بعينية مفهوم احدهما للاخر بل يقول العينية المصداق فلا يلزم ان لا يكون لاحد شك
في ان الوجود موجود وكذلك ان نقول ان التمسك بحمل الوجود على الذات ليس تمسكا بالاطلاق العرفي بل بمقدمة مقررة عند
المحشي وغيره وهي ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا يحمل على موضوعاتها مواطاة فتامل قوله لا يق اه توجيه كلام المص وتطبيقه
على كلام الش بان مراد المص ما هو مراد الش فلا يرد عليه البحث تقريره ان مراد المص من اتحاد الوجود والسواد بحسب الهوية والصدق
انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع الوجود عن السواد لان السواد هوية خارجية متحدة مع هوية الوجود حتى يرد البحث
قوله لانا نقول هذا جواب تقريره ان ما وجه هذا القائل لكلام المص بعيد عن عبارة المص اذ عبارته لا يدل عليه فانه قال ان ما صدق
عليه السواد صدق عليه الوجود فظاهره يدل على ان للوجود ذاتا في الخارج بعينها ذات السواد وما قال المحشي يدل على ان الوجود
ليس له ذات في الخارج بل في الخارج ليست الا ذات السواد والوجود منتزع عنه وبابا عنه يعني مع وجه البعد عن عبارة المص
لم يأب عن هذا التوجيه الوجوه التي نقله المص عن الشيخ الاشعري فانها يدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا بالعرض ولا وكذا
ما قال المحشي عليه قوله والحق ما قررناه مرارا يعني في اوائل بحث زيادة الوجود وعينيته وفي مقام آخر كما عرفت فعلى ما هو الحق
يكون مراد الشيخ الاشعري وما ذكره المص متحد المآل كما هو الظ قوله الاول اي الامر الاول في المعقولات الثانية ان يكون
عارضه لشيء في الذهن ويكون الذهن ظرف العروض قوله الا ان يكون الوجود الذهني يعني ليس في الامر الاول اعتبار كون الوجود الذهني
شرطا لعروض المعقولات الثانية بان لا يكون عروضها بدون الوجود الذهني او قيدا للمعروض بان لا يكون المعروض نفس الشيء ما لم يقيد
بهذا الوجود والا لكان مشروطا للعروض او قيدا للمعروض لخروج الوجود في الامكان وغيرهما من المعقولات الثانية اذ ليس الذهن
شرطا لعروضهما بل يكونان عارضين للشيء في الخارج ايضا وليس معروض الوجود والامكان مشروطا او مقيدا بالوجود الذهني و
ليس معنى قوله لا ان يكون الوجود الذهني اه انه لا يعتبر عدم كونه شرطا او عدم كونه قيدا حتى يرد خروج الكلية ونحوها من المعقولات الثانية
عن عروضها للمعقولات الاولى بشرط الوجود الذهني ولا يعتبر عدمه فيها وكونه شرطا لا يوجب اعتبار شرطية المص فلا يخرج على ارادة
المعنى الاول قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن ظرفا للعروض فقط والثاني
ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص والثاني يبحث عنه في العلم المنطقي
كالكلية والجزئية انتهى وانت الحق من القسمين الاول يجوز ان يكون موجودا في الخارج والا لكان عارضا للشيء في الذهن والثاني لا يوجد
في الخارج اصلا لشرطية الوجود الذهني للعروض ويبحث عن القسم الاول في العلم الالهي وهو المراد بما بعد الطبيعة وما قبل الطبيعة
ايضا وهو ظاهر فمثال القسم الاول الوجود والتشخص فانهما يعرضان للماهية في الذهن وليس الوجود الذهني شرطا لعروضهما بل اذا

وجدت الماهية في الخارج ايضا يكون موجودة فيه والقسم الثاني مبحوث عنه في علم المنطق وهو الموضوع له ويبحث فيه عن عوارضه
الذاتية مسائله الكلية والجزئية فانهما يعرضان للشيء في الذهن والوجود الذهني شرط لعروضهما وليس لهما وجود في الخارج اذ الكلية والجزئية
عبارة عن المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين ويمتنع والمفهوم ما يحصل في الذهن وليس في الخارج ايضا قوله ولا يحاذي الوجود دخوله
والمراد بنحو الوجود العارض التي يعرض الماهية من حيث هي هي ولا يعتبر وجود الماهية في ظرف الاتصاف بان يكون شرطا او ظرفا
كالامكان الذاتي والوجوب الذاتي وبهذا صح قوله اي بل هما من المعقولات الثانية التي يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن
ان يكون الذهن ظرفا لعروض المعقولات الثانية واحترز بهذا القول عن العوارض الخارجية فان ظرف عروضها الخارج فقط اذ العوارض
الخارجية عبارة عن التي يترتب على الوجود الخارجي بان يكون لخصوص الوجود الخارجي مدخل في الاتصاف سواء كان انضماميا او انتزاعيا
كالبياض والفوقية قال في الحاشية الظاهر ان هذه الحيثية تقييدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بقوله يعرض وعلى كل
تقدير لا يخلو عن المسامحة لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيد المعروض والثاني يدل على كونه شرطا للعروض فالحق حذف
هذه الحيثية والاقتصار بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى ثم اعلم ان الحيثية المذكورة في قول الشارح من حيث انها في
الذهن الظاهر انها تقييدية والمعقولات مقيدة بها معناه ان المعقولات الاولى المقيدة بكونها في الذهن معروض المعقولات الثانية
او يكون هذه الحيثية علة لعروض المعقولات الثانية بمعنى ان عروضها للمعقولات الاولى لعلة انها من حيث الوجود الذهني قوله وعلى كل
تقدير اي تقدير التعليلية والتقييدية لا يخلو الكلام عن المسامحة وارادة خلاف ما هو الظاهر لان الاول اي الحيثية التقييدية يدل
على كون الوجود الذهني شرطا للعروض ولا يكون العروض بدون الوجود الذهني وكلاهما لا يدلان على الامر الاول المعتبر في المعقولات
الثانية الا على سبيل المسامحة فالاولى حذف هذه الحيثية لئلا يلزم المسامحة والاقتصار بقوله في الذهن بدون لفظ من حيث انها بان
يقال يعرض للمعقولات الاولى في الذهن كما وقع في بعض العبارات فانطبق على الاول مسامحة انتهى توضيح الحاشية قوله والثاني
اي الامر الثاني من الامرين المعتبرين في المعقولات الثانية ان لا يكون الخارج ظرف العروض سواء كان الاتصاف بها انضماميا
او انتزاعيا فلوازم الماهية التي هي عارضة لها مطلقا من غير مدخلية خصوصية احد الوجودين في عروضها لها خارجة عن المعقولات
الثانية لان الماهية متصفة بهذه اللوازم ذهنا وخارجا بدون الاختصاص باحدهما والامر الثاني يقتضي الاختصاص بالذهن قوله
ويتفرع عليه اي على الامر الثاني ان لا يكون فرده موجودا في الخارج فهو من خواص المعقولات الثانية المنطقية فان مفهوما كليا
نحو التصور الذهني وليس فرده موجودا في الخارج اصلا قال في الحاشية وجه التفريع ان المراد بان لا يكون ظرف العروض ان لا يكون
الا للانطباق والحمل بحسب الخارج فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث هو فرد موجودا في الخارج انتهى حاصله قال في الحاشية ان المعقول
الثاني ما لا يصدق على الاعيان بحمل ذاتي فرده نفس الماهية المأخوذة مع طبيعة القيد لا ما يصدق الماهية عليه مطلقا ولا محاذي
لهذا المعقول الثاني امر في الخارج بمعنى انه لا محاذي له خصوص حال في الخارج ولا ما يقوم مقامها في الخارج فالقول بان افراد مفهوم
بحسب الحقيقة هي الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية دال على هذا المعنى فالفرد المطابق له بالفتح هو الامر الذهني لا الا
الخارجية قوله واحترز به اي احترز بهذا المعنى عن لوازم الماهية من حيث هي هي فانها ليست في عروضها مدخل لخصوصية احد الوجودين
ويرد عليه انه لا فرق بين الوجود وبين لوازم الماهية حتى يكون الاول من المعقولات الثانية دون الثاني ويلزم الترجيح بلا مرجح
ووجه عدم الفرق ان اللوازم امور اعتبارية يعرض الماهية في الذهن وليس في الخارج الا الماهية التي ينتزع العقل عنها تلك اللوازم
وهذا الانتزاع بعد ملاحظة الماهية المعراة عنهما فظرف عروضها هو ملاحظة الذهن والوجود ايضا كذلك فاللوازم بالمعنى الذي
يعرض الماهية في الخارج يعرض الوجود ايضا بذلك المعنى فمراد المعنى الذي لا يعرض اللوازم بحسبه للماهية في الخارج لا يعرض الوجود

الوجود ايضا لهاهيته فلا فرق بينهما فافهم قوله وما يوهم اه حاصل التوهم ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية وهي ما لا يكون الخارج ظرفا لعروضها مع ان الوجود الواجب الذي من افراد الوجود [illegible] عرضها هاهو الخارج ايضا فلا يكون تعريف المعقول الثاني جامعا قوله ساقط بيانه ان الوجود الواجب ليس فرد الواجب الذي هو من المعقول الثاني حتى ينتقض به بل هاهو من افراد الوجود الحقيقي وهو ليس من المعقول الثاني لا يذهب عليك ان الوجود الحقيقي لو كان هو الواجب تعالى فليس له مهية فلو كان الوجود الواجب فردا حقيقيا يلزم كونه تمام ماهيته نعم فاين العروض قوله وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة هذا بيان وجه سقوط النقض بالاعيان الخارجية حاصله ان الاعيان الخارجية ليست افرادا للموجود حقيقة وانما افراده بالحقيقة حقيقة اعتبارية فلا يضر كون الموجود من المعقول الثاني مع كون الاعيان الخارجية افرادا اعتبارية اذ المتبوع من الافراد ما هو بحسب الحقيقة وهي ما يكون الكلي ذاتيا لها والموجود ليس ذاتيا للاعيان الخارجية بل هو زائد على حقيقتها فهي افراده بالحقيقة لا وجوده في الخارج قوله فان قيل حاصل الاعتراض ان الوجود الخارجي من المعقول الثاني والقاف المهية في الخارج فيكون عارضا للمهية فيه فصار الخارج ظرفا للعروض والمعقول الثاني ما لا يكون الخارج ظرفا للعروض فلا يكون التعريف جامعا وكذا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية لانها يوصفان للصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فالوجود الذهني صار قيد الموصوفهما والمعقول الثاني ما لا يكون الوجود الذهني شرطا للعروض وقيدا للموصوف فانتقض الجمع بينهما ايضا قوله قلنا حاصل الجواب ان الخارج ليس ظرفا لعروض الوجود الخارجي للمهية بل ظرف عروضها هو الذهن اذ ليس في الخارج الا المهية والعقل بضرب من التحليل ينتزع عن هذه المهية الوجود فيلاحظ المهية معراة عن الوجود ويصفها فالمهية معروضة في هذه الملاحظة في الخارج وهذه الملاحظة من مواطن نفس الامر لا الخارج ولا يكون ظرف عروضه الخارج فلا انتقاض به قوله نعم اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان يقال ان الاتصاف يطلق على كون المهية في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها وهذا المعنى يوجد في الوجود الخارجي فاتصف المهية في الخارج فصار الخارج ظرفا للعروض فانتقض بحاله وجه الدفع ان ما ذكر نم مسلم لكن اطلاق الاتصاف على هذا المعنى ليس حقيقة بل مجاز اذ يدا في الحقيقة ليس اتصافا والاتصاف الحقيقي ما فيه الموصوف مستمرا عن الوصف في ظرف الاتصاف بان لا يتقوم ولا يحصل بالوصف حتى لو فرض سلب الوصف عن الموصوف في ذلك الظرف لا يبطل تقومه وتحصله قال المحقق في الوجود اشكال اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن يلزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن المهية الموجودة في الخارج الا الحق ان المهية في الوجود الخارجي وان كانت مخلوطة به وكذا في الوجود النفس الامري مخلوطة به لكن العقل يأخذه معراة عن جميع العوارض وغير مخلوطة بها حتى عن هذا الاعتبار ايضا وهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف وهو نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر فافهم قوله من حيثية كون الشيء صورة اه هذا جواب عن النقض بالكلية والجزئية حاصله ان حيثية كون الشيء صورة ذهنية مغايرة لحيثية كون الشيء موجودا ذهنيا وليستا متحدتين وان كانت الاولى مستلزمة للثانية فان الاولى حيثية حصول الشيء في الذهن والثانية حيثية وجود الشيء في نفسه فالحيثية الاولى باعتبار قيام الصورة بالذهن ووجود ما له وهذا الوجود ليس وجودا ذهنيا وانما الوجود الذهني هو وجوده في نفسه من غير اعتبار مرتبة القيام وفي مرتبة وجود رابطي والكلية من عوارض الصورة في هذه المرتبة فلم يكن كلية الصورة مشروطة بالوجود الذهني فلا انتقاض لا يخفى عليك ان هذا انما يصح على مذهب من قال الكلية عارضة

للوجوب

للصورة الذهنية واما على مذهب من [illegible] فلا يصح ذكره على المحشي ان مرتبة القيام هي من الوجود الخارجي عنده كما
في تصانيفه فالكلام في الوجود [illegible] في عروض المعقول الثاني وهو المخلص من الانتقاض الا ان يقال ان للوجود الخارجي معنيين
الاول ما يكون خارجا عن المشاعر والحواس والثاني ما يترتب عليه الآثار وان لم يكن خارجا والممنوع عن المعقول الثاني هو الاول
دون الثاني فافهم قوله مع ان في الثاني اه هذا جواب الاعتراض حاصله ان شرطية الوجود الذهني وقيديته للعروض غير معتبرة في المعقول
الثاني لانه يعتبر عدمهما فيه فيكون الوجود الذهني قيد العروض الكلية والجزئية لا يضر كونهما من المعقولات الثانية اذ عدم اعتبار
قيدية الوجود الذهني لا يوجب عدم كونه قيدا في الواقع لجواز ان يكون قيدا فيه ولم يعتبر نعم لو اعتبر عدم القيدية يضره لوجوده فيه
قوله وبما قررناه اه من ان العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود اه ظهر لك ان ظرف الاتصاف هو الملاحظة دون الذهن
والخارج اذ العقل يلاحظ الماهية معراة عن الوجود ثم يصفها بعروض الوجود للماهية واتصافها به في هذه الملاحظة فصار حاصله
انت تعلم ان ما قال المحشي غير ظاهر بما قرر بل الظاهر ان الوجود يعرض الماهية في الملاحظة لانه ليس الخارج والذهن ظرف الاتصاف
الماهية بالوجود وقوله ليس في الخارج الا الماهية انما يدل على ان الوجود ليس فيه ولا دلالة له على كونه ظرفا للاتصاف اذ الاتصاف
انتزاعي ووجود الصفة الانتزاعية في ظرف الاتصاف ليس بضروري ولو بني هذا الكلام على ان ظرف الاتصاف يمكن التعري فيه
في الخارج وفي الذهن ليس كذلك فان فيهما خلطا والتعري ليس يمكن فيه وانما التعري في الملاحظة فان للعقل ان يلاحظ معراة عن
الوجود ثم يعتبرها مخلوطة به فيفهم ان الاتصاف الذي يحكي عنه ويصدق به ومناط الاتحاد بين المحمول والموضوع هو كون الموضوع في
ظرف بحيث ينضم اليه الصفة او ينتزع عنه لا شك ان الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنه فيكون الاتصاف خارجيا فافهم
قوله وان المعقولات الثانية هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق والظاهر ان الموضوع المشتقات لا المبادي تقريره وانه
يظهر بما قرره المحشي من كون الوجود معقولا ثانيا وهو من المبادي ان المعقولات الثانية يشمل المشتقات والمبادي جميعا قوله وان
القضايا المعقودة يعني ظهر ان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اذ الاتصاف بالمعقولات الثانية انما هو بحسب
نحو وجود الموصوف في الذهن وان لم يكن شرطا او شطرا فالعقود الحاصلة منها كلها ذهنيات واورد عليه بان القضية الذهنية ما يكون
حكاية عن امر ذهني والقضايا المعقودة في الوجود والعدم ليست حكاية عن امر ذهني فان مصداق الوجود الخارجي تقرر الماهية
في الخارج نفسه او مع حيثية زائدة فهو حكاية عن التقرر الخارجي فيكون القضية المنعقدة منه خارجيا مع انه من المعقولات الثانية كما عرفت
فليس القضايا المنعقدة من المعقولات الذهنية كلها ذهنيات بل الحق ان المحمول ان كان الوجود مطلقا فالقضية حقيقية وان كان
موجودا خارجيا فالقضية خارجية وان كان الوجود الذهني فالقضية ذهنية فافهم قوله وتفصيل المقام قيل ان كان مطابق الحكم فيه
ومصداقه هو الموضوع بحسب خصوص نحو تقرره ووجوده في الاعيان على سبيل الشرطية يكون العقد خارجيا وان كان هو بحسب نفس
خصوص نحو تقرره ووجوده عن اللحاظ التحليلي يكون ذهنيا وان كان هو نفس قوامه ومطلق وجوده في نفس الامر وان كان بوجوده
في الذهن او العين على سبيل الاتفاق بناء على عدم لزوم المغايرة الذاتية بين الوجود في نفس الامر وبين الخارجي والذهني يكون
العقد حقيقيا فالمعقول الثاني بالمعنى الاعم لا يجب ان يكون العقود الحاصلة منه ذهنيات بل انما يكون مطابق الحكم فيه والمحكي
نفس الحقيقة المتقررة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه وان الفرض كون ظرف العروض هو الذهن فمصداق
الوجود حقيقة كقولنا الانسان موجود او ممكن اذ مصداق الحمل فيه نفس الماهية المتقررة اما بذاتها او من الجاعل اذ هي بما هي هي
متقررة والمدخل فيه لنفس خصوص الوجود الذهني حتى يكون خارجية هذا في بعض الحواشي قوله الا ان المدعى اه هذا نقض على
المستدلين على زيادة الوجود في الواجب بالوجوه المذكورة في المتن حاصله ان ما اختلف فيه هو الوجود الحقيقي الذي يعني ما

لمبدأ الموجودية لكان المدعى ههنا نفي عينية هذا الوجود وزيادته على الماهية في الواجب فالوجوه المذكورة لا تدل عليه
اذ لو كان عين الماهية لا يلزم المحذور وان كان المدعى نفي عينية المعنى المصدري [illegible] ليس موجودا [illegible] لانه منتزع عما هو
فهذا المدعى وزيادة هذا المعنى بديهي اولي يحتاج بداهته الى مرتبة الاولية بحيث لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال لانه احتاج
منه لا الى قد مر في العينية ان المراد بها حمل الوجود على الموجود حمل بالذات وبالزيادة حمله عليه حملا بالعرض وليس المراد بالعينية
الحمل الاولي وبالزيادة في ذلك الحمل فنفي عينية المعنى المصدري على تقدير ارادة ما هو مراد بها ليس بديهيا فهذه الوجوه المذكورة
يستدل على زيادته ولا محذور فيه لانا نقول المعنى المصدري له مفهوم مخصوص مع قطع النظر عن مصداقه وله مصداق ومنشأ للانتزاع
وعينية المفهوم مع قطع النظر عن المصداق لا يتحقق الا بان يكون نفس حقيقة الواجب ولا شك انه ليس كذلك فنفي العينية
بديهي اوليا وعينية المصداق يرجع الى عينية الوجود الحقيقي والوجوه المذكورة لا يدل على نفيها فافهم قوله قد سبق تحقيقه اشارة
الى ما مر منه في تحقيق المقام في بيان قول الشارح وتارة ههنا مذهب الحكماء فتذكر قوله والنسبة بينهما اي المصدري والامر الاول الذي
هو حقيقة الوجود نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبارين عند من قال ليس للوجود المصدري افراد ومنشأ الموجودية هو الوجود الحقيقي
الذي مصداق هذا الوجود المصدري واما من قال ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا فهو وجه من وجوهه
فيعبر عن الوجود الحقيقي بالوجود المصدري كما راى اكثر المحققين فالنسبة بينهما نسبة المعبر ونسبة المعبر عنه بهذا الاعتبار قوله
كما عرفت قال في الحاشية قد سبق منا ان ما هو وجود حقيقي للممكن قائم بنفسه وليس قائما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه
الانتزاع ولا بد في حصول الممكن من تعلق وارتباط بذلك الوجود الحقيقي انتهى فاعلم ان هذا الارتباط من حيث استناد الممكن
الى الواجب تعالى في قوام ذاته ووجوده ومنشأ الانتزاع وصدق الموجود على الممكن لا يكون بدون تلك الحيثية ومجرد وجود الواجب
غير كاف لانتزاع الوجود عن الممكن ما لم يلاحظ هذا التعلق ولذا اطلق الوجود الحقيقي على هذا التعلق بانه منشأ الانتزاع كما للتعلق
على الواجب تعالى وما لهما واحد وبهذا اندفع ما قيل من ان كلام الشارح بين كلام المحشي بالتصريح بان الوجود الحقيقي القائم بذاته
منشأ الانتزاع وبان منشأ هذا الانتزاع لا يستلزم كونه موجودا حقيقيا فافهم قوله واما الثالث اي المنتزع امر اعتباري
ليس في الخارج وافراد هذا المعنى حصص تحصل باعتبار التقييد ولا يصدق الوجود مواطاة الا على هذه الافراد الحقيقية لكونه عينها
قوله ومن جوز ان يكون له افراد غير الحصة قال في الحاشية اعلم ان القول بان للوجود افرادا غير الحصة هو عين في الواجب تعالى وزائد في
الممكن قول لا يساعده التحقيق لان الكلي العرضي ما هو بالنسبة اليه عرضي مختلفان حقيقة اذ لا يتصور الاتحاد بين العارض والمعروض
في الحقيقة والوجود بحسب الحقيقة لكان هو العارض فالوجود ليس وجودا حقيقيا فلا يكون ما هو موجود عين الواجب تعالى والكلام
هو المعروض فلا يكون الوجود معنى واحدا بل متعددا انتهى وجه التعدد على هذا التقدير ان وجود الواجب ووجود الممكن على تقدير
الموجودية متخالفان بالماهية كما لا يخفى فاطلاق الوجود على المتخالفين بالماهية لا يكون بالاشتراك المعنوي لانه عبارة عن معنى واحد
مشترك بين افراد كثيرة متفقة بحسب ذلك المعنى والمتخالفان لا يكونان كذلك فافهم قوله كيف والمعنى المصدري تأييد لكون التجوز
المذكور حقا ومحصله ان المعنى المصدري ليس له حقيقة سوى مفهومه وما يفهم منه عند انتزاعه هو حقيقته وذلك المفهوم محمول على
ما يغايره اشتقاقا لا مواطاة قوله وحمل الكلي على الافراد حمل بالمواطاة والوجود لا يحمل على غيره بالمواطاة فعلم ان الحصص افراد ليس
افرادا مواطاة وبذلك يشهد الفطرة السليمة عن النقض قوله وهذه الامور الثلثة كلها اي المنتزع عنه والحيثية التي هي منشأ الانتزاع
كلها يوجد في الممكن اذ الوجود منتزع وذات الممكن منتزع عنها وحيثية الاستناد الى الواجب تعالى منشأ الانتزاع قوله واثنان منها
اي اثنان من هذه الامور الثلثة يوجدان في الواجب تعالى اذ ذاته منشأ الانتزاع ومصداق حمل الوجود فالمنتزع عنه والمنشأ

المنتزع و

يوجد ان في الواجب للاتحاد بماهيته و[illegible] الثالث فيه لكونه امرا اعتباريا فافهم قوله ربما تلونا من ان الوجود ليس له
فرد سوى الحصة يظهر لك ان [illegible] كما عم مر من القادرين من ان افراد الوجود المصدري عين الواجب تعالى قوله كيف هذا
تائيد لعدم كون افراد الوجود المصدري عين الواجب حاصله انه لو كان افراد الوجود المصدري عين الواجب لكان حمل المعنى
المصدري على الواجب بالمواطاة صحيحا اذ حمل المعنى المصدري على افراده بهذا الحمل صحيح واللازم باطل لتنزهه عن ان يكون محمولا عليه المعنى
المصدري حملا بالمواطاة اذ هو امر اعتباري انتزاعي والله تعالى حاصله انه موجود حقيقي واقعي بعد ارتفاع جميع الوجودات قوله ذلك اي
خروج المناقشة عن القانون وبقاء المنع بحاله لان حاصل المناقشة القول بثبوت فرد الوجود غير الحصة بحيث يكون عارضا في الممكن
وعينا في الواجب سند للمنع تساوي وجودي الواجب والممكن اذ فرده في احدهما عارضا وفي الآخر عيني فاين التساوي قوله ليس له
اي السند اخص من المنع لوجود المنع بدون وجود السند بان لم يجوز ان يكون وجود الواجب امرا غير فرد الوجود المصدري و
غير حصته فلا يكون وجود الواجب مساويا بالوجود الممكن مع عدم كونه فردا فوجد المنع ولم يوجد السند اذ هو القول بثبوت فرد الوجود غير
حصته وبهذا لم يثبت فافهم قوله لا يذهب عليك هذا اعتراض على ما قال المص فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى حاصل
الاعتراض انه كونه اولى واقدم مسلم واما كونه اقوى فليس كذلك تقريره ان التشكيك على اربعة انحاء بالاولية والاقدمية والفرق
بينهما ان في الاول يلزم كون الاولى علة لغيره بخلاف الثاني فان الاقدم يكون علة لغير الاقدم ومثالهما الوجود فانه في الواجب
اولى واقدم وفي الممكن ليس كذلك وبالاشدية ومقابلها الاضعفية او الزيادة والنقصان والفرق بينهما ان الاول مختص بالكيفيات
والثاني بالكميات والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين وهما الاولوية والاقدمية وليس فيه تشكيك على الوجهين
الآخرين وهما الاشدية والزيادة والاقوى هو الاشد والاكمل والوجود اذا لم يقبل الاشدية كيف يكون اقوى فقول المص
غير صحيح قوله قال الشيخ في الهيات الشفاء هذا تائيد لعدم كون الوجود اقوى فان حاصل ما قال الشيخ عدم اختلاف الوجود
بالشدة والضعف وعدم قبوله الاكمل والانقص بل يختلف الا في التقدم والتأخر والاستغناء عن الوجود والحاجة اليه والوجوب
والامكان كما في الواجب والممكن وهذا الاختلاف من باب الاولية لا من باب الاشدية فلا يكون اقوى فالقول بكونه اولى واقدم
صحيح وبكونه اقوى لا يصح قوله ثم تشكيك الوجود هذا اعتراض على قول المص فالاشياء التي يصدق على كل واحد منها انه وجود
لا موجود امور مختلفة بالحقيقة حاصله ان تشكيك الوجود بالقياس الى صدقه على الموجودات دون الوجودات التي هي افراد
حصصه للوجود وتشكيك الوجود بمعنى اختلاف الماهيات بافراده الحصصية كلها موافقة في الحقيقة والماهية فالوجود يكون عين
افراده وذاتيا لها ومقولا بالتشكيك بالمعنى المذكور ولا ينافي التشكيك كونه ذاتيا لافراده ولا يلزم عدم كون الماهية والاجزاء
مقولا بالتشكيك على افرادها والافراد التي هو ذاتي لها ليس مقولا عليها بالتشكيك وما هو مقول عليه ليس ذاتيا له بل عارض
قوله انما هو بالقياس اي التشكيك انما هو بالقياس الى صدق مفهوم الوجود على الموجودات فالمراد بالصدق الحمل الاشتقاقي
فهذا الحمل يكون مختلفا بالعلية والمعلولية والامكان والوجوب كون مفهوم الوجود مشككا بالوجودات الخاصة التي مفهوم
الوجود مشككا بالقياس الى الموجودات ولا مسامحة فيه قوله قد عرفت اه اشارة الى ما مر من ان الوجود ليس له افراد سوى حصصه
التي يصدق عليها مواطاة وهي متفقة الحقيقة والوجود عين حقائقها فاذا لم يكن له افراد سوى ما هو عينها فكيف يجوز ان يكون عارضا
لافراده قوله لا يقال اه حاصله اختيار تغير الوجوب باقتضاء الذات للوجود والرد على اقتضاء الوجود الخاص عارضه الذي هو الوجود
المطلق تقريره ان المراد بالوجوب في تفسير الوجود باقتضاء الذات للوجود المطلق حتى يكون الصواب في هذا الجواب هذا الا
ما ذكر في الجواب من الصواب لا نسلم فالدليل بحاله قوله لانا نقول حاصله ان الوجوب ليس بمعنى اقتضاء الذات الوجود الخاص

الخاص اذ الواجب يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص قوله د الاله وان لم يكن الواجب مقتضيا للوجود المطلق
بل الواجب ما يكون مقتضيا للوجود واجبا فالزمان يقتضي لوجوده الخاص الحاصل له بالمطلق لذاته اذ يمتنع رفع هذا الوجود
بالنظر الى الذات وبهذا الوجود موجودية الزمان ولو فسر الوجوب وان لم يكن رفع وجوده الحاصل لكن يمكن رفعه بالكلية بان
لا يكون موجود اراسا بهذه الامر والواجب ما يمتنع هذا الرفع فقوله هذا الرفع خرج عن الواجب بالذات فلم يقتض هذا انه
الوجود الخاص لانا نقول الوجود الذي به الموجودية للزمان هذا الوجود الخاص الحاصل له وهو يقتضيه وبهذا معنى الواجب فيلزم
كونه واجبا فعلم ان الواجب ما يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص ليخرج الزمان ونحوه فافهم قوله فان قلت العام اه حاصله
ان العام مقدم على الخاص وهو ظاهر واذا قيل الخاص وهو الواجب ههنا الوجود المطلق وهو العام يلزم تأخر العام عن الخاص
اذ التقدم المقتضي بالكسر على المقتضى بالفتح ضروري فالخاص اذا كان مقتضيا والعام مقتضى فلا شك في لزوم تأخر العام
عن الخاص وهو باطل قلت لا يمكن التعاكس حاصل الجواب انه يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتأخر بان يكون احدهما
مقدما على الآخر والآخر مؤخرا عنه باعتبار ويكون الآخر مقدما على ما يتقدم عليه والمقدم يكون متأخرا عن الآخر باعتبار آخر فيما
العموم الوجود المطلق مقدم على الوجود الخاص فان العام من حيث كونه مقوما للخاص في الملاحظة التفصيلية مقدم على الماهية من حيث
استفاد وجوده في نفسه الى الخاص في مرتبة الاجمال متأخر عنه والخاص مقدم عليه اذ الاجزاء التحليلية التي تنتزع عن الكل متأخرة
بحسب الوجود فلا باس بكون المقدم متأخرا والمتأخر مقدما باعتبارين قوله مع ان العام مطلقا هذا جواب آخر حاصله ان قولكم
العام مقدم على الخاص ان اريد به العام مطلقا سواء كان ذاتيا للخاص او عرضيا له مقدم عليه فغير مسلم وانما التقدم للعام الذاتي
والوجود المطلق يجوز ان يكون ههنا عرضيا للوجود الخاص الذي هو الوجود الحقيقي فتقدمه ليس بلازم فلا يلزم تأخر المقدم
فافهم قوله فان قيل هذا اعتراض على قوله ويمكن التعاكس حاصله ان التعاكس غير ممكن اذ الوجود الخاص ذات الواجب
وهو مقدم على جميع الاشياء ولا يمكن تقدم الوجود العام عليه لامتناع ان يتقدم على الواجب غيره كما هو الظاهر قوله قلنا حاصل
الجواب ان العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية لانها من المعقولات الثانية التي تعرض
للاشياء في ظرف يكون فيه العام ممتازا عن الخاص وهذا الظرف هو الملاحظة العقلية اذ هي ظرف التعرية والخلط باعتبار
والحقيقة الخارجية لا يتصف بالعموم والخصوص والواجب لما حقيقة خارجية كيف يتصف بالخصوص فلا يليق ان الوجود
الخاص هو ذات الواجب بل الخاص المفهوم الذي يعبر عن تلك الذات ويجعل عنوانا له كمفهوم وجود الواجب او مفهوم
وجود الذي يترتب عليه الآثار وذات الواجب هي مصداق ذلك المفهوم لا عين الخاص فالتعاكس باعتبار هذا المفهوم
والعقل ان ولا باس بان يتقدم على هذا المفهوم غيره فافهم قوله والتحقيق هذا جواب تحقيقي عن الوجه الثالث المذكور
في المتن بان الوجوب اضافة تقتضي الطرفين حاصله ان الواجب هو الوجود البحت الذي ليس فيه شيء آخر سوى الوجود
وهو قائم بذاته لا شيء آخر وليس مع هذا الوجود قيد من القيود وحيثية من الحيثيات وهذا الوجود من ذاته بغير اعتبار امر
آخر منشأ لانتزاع مفهوم الوجود والوجوب كليهما ومصداق لحملهما على الوجوب فالوجود الذي هو مناط الواجبية ليس
من الاعتبارات والسلوب حتى تقتضي الطرفين بل هو عين الوجود الواجب الذي به الموجودية وعين ذاته تعالى فلا ماهية هناك
ولا وجود سواها حتى يكون بين الوجود وبينها نسبة وكيفية يعبر عنها بالوجوب فحيثية الوجوب كالوجود ليس مغايرا لذاته تعالى ووجود
الحقيقي عين ذاته كالوجود الحقيقي فلا تقتضي الوجوب طرفين ليلزم زيادة الوجود على الواجب وحاصل هذا التحقيق يرجع
الى الجواب المص فافهم قوله قال الشيخ هذا تاييد لكلامه حاصل ما قال ان الوجود ليس من اجزائها بل من العوارض العارضة للماهية

باعتبارهما

من حيث هي هي ورد دخل فيه للوجود [illegible] الخواص فان للوجود مدخلا في عروضها ويمتنع انفكاك الوجود عنها
في الواقع وهو شأن اللوازم عند الشيخ لكن الحكم في الاول الذي لا ماهية له سوى الانية والثبوت ينبغي ان يكون الوجود
حقيقته اذ لو كان على صفة والا لم يكن موصوفا بها اذ لا بد من موصوف وليس له ماهية تقوم بها فلو لم يكن وجوده عين حقيقته
كيف يتصف بهذه الصفة وتلك الصفة هي تأكد الوجود اذ الوجوب عبارة عنه وليس تأكد الوجود وجود بخصص التأكيد
حتى يكون الوجوب غير الوجود بل هو تأكد الوجود بمعنى اسم الوجود الذي لا ماهية له يعرض هذا الاسم بتأكد الوجود فصار الوجوب
كالوجوب الحقيقي قوله حاصله محصوله ان الاقتضاء على نوعين تام وناقص والاول عبارة عن كون المقتضي بذاته
بما هي هي فيه كافية في اقتضاء المقتضى وصحة انتزاعه والناقص ما لا يكون كذلك فسائر الوجودات الخاصة والكان
مقتضيا لعارضها لكن لا يلزم وجوبها لان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات
الممكن لعارضها اقتضاء ناقص اذ هو متوقف على غير وجودات الممكن وهو وجود الواجب لان الممكن ما لم يكن موجودا به كيف
يقتضي وجوده لعارضه فذات هذه الوجودات غير كافية في اقتضاء العارض والواجب ما يكون كذلك فلا يلزم كون سائر الوجودات
الخاصة المقتضية للوجود المطلق واجبة قوله ولك ان تقول جواب آخر للاعتراض المصدر بقوله فان قلت حاصله ان الوجودات
الخاصة لا اقتضاء لها لعروض الوجود المطلق اذ وجودات الممكن الخاصة حصصا تحصل بالتقييدات وعروض المطلق ليس الا عروض
حصص هذا المطلق فاقتضاء الوجود الخاص الذي هو حصة على هذا التقدير عروض للوجود المطلق الذي لا عروض للوجود المطلق
الذي لا عروض لها الا عروض حصصه يرجع الى اقتضاء الحصة التي هي الخاص عروض لا عروض لهذا المطلق فاقتضى الحصة عروض
الحصة وهو حكمه باطلة اذ المقتضي لو كان نفس المقتضى يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقتضي مقدم على المقتضى واذا صار متحدين فلا
في لزوم تقدم على نفسه وان كانت الحصة غير الحصة المقتضية يلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لان كل حصة تقتضي لعروض
حصة اخرى والاخرى ايضا حصة تقتضي للاخرى وهي ايضا حصة الاخرى وهكذا الى غير النهاية وايضا يلزم وجود الحصة من الاعتبارات
في الخارج والامر الخارجي هو ما ينتزع عنه حصة الوجود التي عنها وصارت موجودة في الخارج مع انها ليست كذلك وان كانت وجودات
الممكن افراد الوجود المطلق وهو عارض لهذه الافراد فصارت الافراد موجودة في الخارج لانها صارت موضوعة للوجود وكل ما هو
موضوع له ويصلح انتزاع الوجود عنه يكون موجودا بالضرورة فيلزم كون الوجودات موجودة في الخارج وهذا ابطل كون الوجودات
الخارجية من الانتزاعيات غير الموجودة في الخارج قوله مع ان المراد بالاقتضاء هذا ايضا جواب آخر حاصله ان المراد بالاقتضاء
في تعريف الواجب اقتضاء الذات من حيث هي هي للوجود واقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس من اقتضاء الذات
اقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد الوجود المطلق وهو عرضي لهذه الافراد في مرتبة انها
لا ذوات الموجودات وهذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الماهية بالذات فلم يكن اقتضاؤها في مرتبة متقدمة اعني مرتبة الماهية بما هي والمعتبر
في التعريفات هذا فلم يلزم كونها واجبة بحسب هذا الاقتضاء قوله ثم لا يخفى ان هذا السؤال هذا اشارة الى دفع دخل مقدر بان هذا السؤال
غير متوجه اذ الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا لا ما يقتضي ذاته كونه وجودا فلا يلزم كون الوجودات الخاصة المقتضية للوجود واجبة لعدم
وجود معناه فيه فما الحاجة الى الجواب وجه الدفع ان بناء هذا السؤال على ظاهر تفسير الواجب وهو كون ذاته مقتضية للوجود وعلى هذا التقدير
محتاج الى الجواب ايضا اما اذا كان المراد من التفسير اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد السؤال اذ تلك الوجودات الخاصة تقتضي كونها
وجودا لا كونها موجودا لان الوجود لو كانت قائمة بالماهيات لم تكن موجودة بنفسها والا فوجودات اخر قائمة بها فلا تقتضي كونها موجودة
حتى يكون واجبة ولو حمل على المسامحة ويراد من الوجود الموجود فمعنى ورود السؤال ظ قوله بالنسبة اليها اي بالنسبة الا الطبيعة

الذات

والطبيعة بهذا التقييد لبيان ان ما يصح على فرد من افراد الطبيعة ويمتنع ... قوله ليس بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي
بل بالنظر الى حيثية اخرى سوى الطبيعة كالصورة النوعية للافلاك يمتنع الخرق والالتيام مع ان بعض افراد الجسم كالعناصر لا يمتنع فيهما
هذا الامتناع ليس بالنظر الى طبيعة الجسم بل بالنظر الى حيثية اخرى وهو الطبيعة الفلكية والا فبالنظر الى طبيعة الجسم جميع افراده سواء
كان فلكيا او عنصريا سواء في صحة الخرق والالتيام قوله اعم يعني بين الصحة واللزوم بالنظر الى الطبيعة عموم وخصوص بان الصحة
بمعنى الامكان العام عام من اللزوم باعتبار اذ ما يلزم بالنظر الى الطبيعة لا شك في صحته بالنظر اليها وليس ما يصح بالنظر اليها يلزمها
قوله بل بينهما اي بين الصحة واللزوم تعاكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين بان الصحة عام من اللزوم باعتبار واللزوم اعم من
باعتبار آخر فيكون كل منهما عاما من الآخر وخاصا منه فمادة اجتماع الصحيح واللازم هو الصحيح من حيث انه صحيح لان الصحيح من حيث
هو صحيح لازم يعني ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم ومادة افتراق الصحيح عن اللازم هي المفارق اذا قطع النظر فيه عن تلك
الحيثية فانه يصدق عليه انه لازم ولا يصدق عليه انه صحيح بقطع النظر اليه فتامل قوله ثم لا يخفى ان هذه المقدمة هذا دفع للايراد تقريره
ان هذه المقدمة يعني كل ما يصح على فرد من الطبيعة يصح على كل فرد من افرادها بالنظر اليها ماخوذة في الوجه الاول المذكور في المتن
بقوله لو لم يكن وجود الواجب مقارنا بالماهية فتجرده اما لذاته فيكون كل وجود مجردا وكذا ماخوذة في الوجه الثاني المذكور فيه بقوله
ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد فالمبدأ اما الوجود او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود
مبدأ او ماخوذية هذه المقدمة في هذين الوجهين ظاهر واما الثاني ... فاذا كانت ماخوذة فيهما فيكونان دليلين الزاميين كالدليل
الرابع فما وجه التخصيص بكونه الزاميا دونهما بيان الدفع ان هذه المقدمة وان كان ماخوذة في الوجهين لكن لا على انها مسلمات
الخصم فقط بل على انها صادقة في نفس الامر والمقدمة اذا اخذت في الدليل من جهة التسليم يكون الدليل الزاميا وان اخذت لا من
هذه الجهة بل من حيث انها صادقة في نفس الامر يكون الدليل برهانيا فالوجهان الاولان وان اخذت فيهما هذه المقدمة لكن لا
جهة التسليم ولا على سبيل الالزام فلم يكونا الزاميين وفي الوجه الرابع لما كانت ماخوذة من هذه الجهة صار الزاميا فهذا وجه تخصيصه
بالالزامي فافهم قوله كما لا يذهب عليك فتامله ان ما يطلق الوجود الذهني عليه بحسب الاول وجود يلحق الشيء غير الوجود الخارجي والثاني
حصول الاشياء في الذهن غير حصولها في الخارج والاول لا نزاع فيه لانه محقق لا ريب فان الشبح والمثال موجود وليس له وجود في
الخارج بل الوجود فيه لذي الشبح ولذي المثال وكذا الامور الاعتبارية فانها موجودة وليست في الخارج فوجود هذا المعنى ضروري
عند الفريقين لا يصلح للنزاع والثاني يدور عليه النزاع بان الاشياء لها وجود بحيث يترتب عليه الآثار والاحكام المختصة بذلك
الوجود فان النار لها وجود يترتب عليه الآثار من الحرارة والاحراق والماء يترتب عليه الآثار من البرودة والرطوبة والانسان
يترتب عليه الادراك واصلاح المعاش والمعاد ولا شك في هذا الوجود وانما اختلف في ان هذه الاشياء لها وجود آخر سوى هذا الوجود
اعم من ان يكون في الاذهان العالية او السافلة اولا وهذا محل النزاع والحكماء قائلون به والمتكلمون ينكرونه ويقولون ان العلم حالة
قائمة بالمدرك ذات اضافة ينكشف بها المعلوم قوله غير الوجود الخارجي اي الخارج عن المشاعر مطلقا او عن مشاعرنا فقط فعلى الاول
الوجود في العقول المجردة ليس خارجيا وعلى الثاني يكون خارجيا كما هو المشهور وغير الوجود الخارجي اعم من ان يكون الامور العينية كالا...
ونحوها كالامور الاعتبارية قوله بالاشياء الغائبة عنا المراد بها هي ما غابت عن عقولنا والا كانت حاضرة عند الحس الظاهر سواء كانت موجودة
في الخارج اولا ليكون محل النزاع عاما للامور الموجودة في الخارج والمعدومة فيه وليس مختصا باحدهما قوله والقول بالوجود يعني بعضهم
ان الوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية وليس للاعيان الخارجية وجود ذهني بل هي موجودة في الخارج فقط قوله كما نقل عن قدماء

يعني ما نقل عن قوم من حصول الاشياء باشباحها [illegible] فيها في طرف اثبات الوجود الذهني على المقام الاول وهو اثبات نفس الوجود
الذهني غير الوجود الخارجي سواء كان لشيء حقيقي او لا فان للشبح وجودا عندهم ليس بمعقول ولا محسوس في عالم المثال فعلى المقام الثاني
هو ان الاشياء الغائبة لها حصول في الذهن ما نقل عن قوم من حصول الاشياء باشباحها في طرف نفي الوجود الذهني اذ الاشباح من الامور
العينية وليس وجود ذهني للامر العيني بل وجود ذهني لشيء آخر فلا تتعجب من هذا الجامع العلوم وقال ان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون
بان قيامها قيام ظلي من دون ان يترتب عليه الآثار بل قيامها قيام خارجي عند القائل به فمثل قيام الصورة والسجادة واشباحها فالشبح
موجود خارجي والقائل به في طرف النفي في كلا المقامين قد عرفت ما فيه فتامل قوله واليه اشار المحقق هذا اوضح ودفع لما يتوهم ان ما كان ههنا فما يبني
هو وجه اختيار الشارح المحقق المقام الثاني في تحرير محل النزاع دون الاول وبيان الدفع ان الشارح المحقق لما راى ان دلائل من هو في صدد
اثبات الوجود الذهني ومن هو في صدد نفيه منطبقة على حصول الشيء في الذهن عن حصوله في الخارج كما ستعرف اختار هذا المقام الثاني
في تحرير محل النزاع فوجه اختياره فيه انطباق دلائل الفريقين عليه قوله ثم الظاهر هذا اشارة الى جواب ما اورد من توقف الوجود الخارجي
حاصل الايراد ان الآثار المأخوذة في تعريف الوجود الخارجي ان اريد بها الآثار الخارجية يلزم الدور اذ آثار الخارجية هي التي تكون
موجودة في الخارج فهي لا تعلم ما لم يعلم الوجود الخارجي فيتوقف علمها على الوجود الخارجي والتعريف ههنا حقيقي لزم توقفه عليه لان المعرف
يتوقف على المعرف بالكسر فيتوقف علم الآثار الخارجية على علم الوجود الخارجي يتوقف على علم الآثار الخارجية وهذا هو توقف الشيء
على نفسه وهو الدور وان اريد بالآثار الآثار في الجملة سواء كانت خارجية او لا دخل في تعريف الوجود الخارجي الوجود الذهني وهو مصدر
الآثار فانه مصدر المعقولات الثانية تقرير الجواب ان ما ذكر في تفسير الوجود الخارجي والوجود الذهني تعبير للوجودين الحقيقيين وليس تفسيرا
للوجود المصدري اذ مصدر الآثار ليس هو معنى مصدريا بل مصداقه اعني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع ومصداق حمل المعنى المصدري وهي
حيثية نور الذات في الممكنات ومعلوليتها من حيث استنادها الى الجاعل وفي الواجب لذاته نفس ذاته تعالى فالوجود الحقيقي هو تلك الحيثية وهي
مصدر الآثار وما يترتب عليه الآثار هو الوجود الذهني الحقيقي وهي حيثية معلولية ذوات الصور الذهنية من حيث هي هي من جهة الاستناد الى
المبدأ الفياض ولا شك في تغايرهما فالوجودان بهذين المعنيين هما الوجودان الحقيقيان وليسا وجودين مصدريين وعلى كل تقدير
سواء كان تفسيرا للوجودين الحقيقيين كما هو الظاهر او للوجودين المصدريين فالايراد المذكور غير وارد اما على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية
لا تتوقف على الوجود الخارجي الموصوف حتى يلزم الدور بل تتوقف على الوجود المصدري الخارجي وهو غير معرف فالوجود الخارجي يتوقف
على الآثار الخارجية لكونها جزءا من تعريفه ولا عكس اذ الآثار الخارجية موقوفة على الوجود المصدري لا عليه فلا دور واما على التقدير الثاني
فلان المعرف وجود مصدري وهو بديهي وتعريفه لفظي فلا فساد فيه قوله كما يتوقف على الوجود المصدري فان قلت ان الوجود المصدري يترتب
عليه الآثار في نفس الامر مصدر الآثار في نفس الامر هو الوجود الحقيقي لانه تعبير عما يلحق الشيء عند كونه في الاعيان قلت المراد بالتوقف
موقفه الآثار على الوجود المصدري انها متوقفة عليه في بادي النظر لا انها مترتبة عليه في نفس الامر فافهم قوله ومما ينبغي لعل هذا جواب آخر
للايراد المذكور حاصله انا نختار الشق الثاني من الشقين المذكورين في الايراد ونقول ان الوجود الذهني ليس مصدرا للآثار اصلا فان
موصوفها الماهية من حيث هي هي والعوارض الذهنية كالكلية والجزئية وغيرهما من المعقولات الثانية ملحقة للاشياء التي في الذهن بشرط الوجود الذهني
مترتبة عليه ولكن موصوفها الماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية ومصدر الآثار وما يترتب عليه هو الثاني لا الاول والكلام فيه قوله كيف
تأييد لعدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية موصوفا للوجود الذهني حاصله ان وجود الماهية من حيث انضمام العوارض الذهنية في
مرتبة القيام وجود خارجي بهذه الحيثية فان وجود الماهية من حيث العوارض من قبيل وجود الشيء لغيره والاتصاف الذهني بهذه العوارض

العوارض الاتصاف الانضمامي فان موصوفه وهو الذهن موجود في الخارج وهو مع العوارض منضمة اليه فعلم ان مرتبة الا[تصاف]
عروض الوجود الذهني وهو ليس مصدر الاثار اصلا فلا يصدق التعريف عليه [illegible] عن قوله فتامل لعل الاشارة
الى ان الوجود الذهني هو الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن القيام وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي هي لا يكون عارضا فتحقق العدم ايضا
فكيف يق انه معروض للوجود الذهني وهو عارض اذ لا معنى للعروض في مرتبة الماهية من حيث هي هي ولك ان تقول ان الوجود الذهني
هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن القيام الذهني فالحصول عارض لها في الذهن وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الذهن مع قطع النظر
عن التشخص الذهني فان القيام في الذهن له اعتباران قيامها بالذهن وتشخصها به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي بمعنى ما يترتب عليه الاثار
واعتبار وجوده في الذهن وجود الطبيعة مع قيامها وتشخصها بالذهن وهذا هو الوجود الذهني فالوجود الذهني الطبيعة من حيث هي
والعوارض الذهنية مترتبة عليه وليست ماخوذة في جانب المعروض فتفكر قوله لعل وجه الاشكال حاصله ان من قال ان تحرير محل النزاع
بين الوجود الخارجي والذهني عسير جدا لعل وجه التعسر والاشكال على هذا القائل انه راى ظاهرا ولم يثبت الموجود للوجود الذهني
بمعنى حصول الاشياء في الذهن غير حصولها في الخارج او ان يق هذا القائل اخذ الوجود الذهني بمعنى حصول الشي في الذهن فزعم هذا القائل
ان هذا الحصول يتحقق لما في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس اذ هي حاصلة فيه ولا شك ان وجود تلك الاوصاف خارجي فلم يكن
اثباتا ونفيا للوجود الذهني بما يكون ممتازا عن الوجود الخارجي فلم يكن محل النزاع معلوما ممتازا فصار تحريره عسيرا جدا ولك ان تقول
ان المراد بالوجود الذهني وجود الشي في ظرف الذهن الذي لا يترتب عليه الاثار الخارجية وارادة هذا المعنى لحصول الشي في الذهن غير بعيد
وهذا الوجود وجود ظلي مختص بالمعلوم ليس متحققا في الاوصاف الخارجية للنفس بل المتحقق فيه بمعنى القائم بالذهن الذي هو وجوده
لغيره وهو مختص بالاوصاف لانه وجود خارجي اصلا لاظلي قوله تتمة هذا دفع توهم على ان يتوهم ان المدعى اثبات الوجود الذهني للاشياء
التي ليس لها وجود خارجية وللاشياء التي لها وجود فيه مع قطع النظر عن هذا الوجود والدليل يدل على الاول اذ المص قال انا
نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا فصار الدليل خاصا والمدعى عاما فلم يتم عليه وجه الدفع ان الدليل ليس القدر المذكور في
المتن فقط بل له تتمة ينضم اليه وهو انا نتصور ما له وجود في الخارج فمجموع القدر المذكور وهذه التتمة دليل المدعى فانطبق عليه قوله
لا من حيث الوجود الخارجي كلوازم الماهية التي لا مدخل لها لخصوص الوجود الخارجي فصدق هذه الاحكام عند عدم الموضوع في
الخارج اصلا ايض قوله وايضا اه دفع ثان للتوهم من غير اخذ التتمة حاصله ان القدر المذكور في المتن كاف لاثبات المدعى فانه
يثبت به ان لبعض الاشياء تحصل صورته في الذهن وبه يثبت ان جميع الاشياء حصوله وتصوره يكون كذلك فان الاشياء لا تفاوت
فيها في نحو العلم فلما كان علم البعض بحصول الصورة يكون علم الكل ايض كذلك فثبت الحصول الذهني فيما لا وجود له في الخارج و
فيما له وجود فيه وهو المدعى فانطبق الدليل على المدعى بانضمام التتمة انت تعلم ان منتهى المتوهم عدم كفاية ما هو مذكور في المتن
لاثبات المدعى لا عدم كفايته مع ضم ضميمة التتمة او بالمقايسة فالتوهم باق بحاله فافهم قوله وربما يستنبط من هذا الوجه الذي يحتج
من الوجه المذكور وجه اخر لاثبات الوجود الذهني ودليل اخر لمحل المدعى حاصله انا نتصور امورا لا وجود لهذه الامور في الخارج
ولا يذعن فهم الشي وعلم من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم الذي لا وجود له اصلا ممتنع بالضرورة
فلا بد للمعقول من ثبوت ووجود اذ كان المعقول ما ليس بموجود في الخارج فلا بد من ثبوته في غيره وهو الذهن وانت تعلم ان هذا
الوجه ايضا يحتاج الى التتمة كالوجه السابق واورد عليه بان المواد بحسب استعدادها انما يقتضي صورا وانواعا متعينة فبين الصورة
والمواد من حيث انها مستعدة لعين مع ان الصورة حين الاستعداد معدومة لامتناع اجتماع المستعد والمستعد له فاذا جاز التعلق مع الوجود
والعدم ههنا كذلك يكون بين العاقل والمعدوم المحض فلم يثبت وجوده في غير الخارج وهو الذهن والجواب عنه ان التعلق بين العاقل
والمعدوم تعلق علمي يقتضي انكشافه وتميزه عما عداه فهذا التعلق الخاص ممتنع بين العاقل والمعدوم المحض اذ لا تميز للعدم الصرف

علی

التعلق

بخلاف التعلق بين الموجود والمعدوم فانه امر موهوم ليس التعلق الا التعلق المطلق ويرد عليه ان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها
والعالم حادث فكان التعلق [illegible] الاشياء من الاذهان العالية والسافلة كانت معدومة مع حصول العلم للباري
تعالى شانه ولابد للتعلق فيهما تعلق بين العالم والعدم المحض وقد ينتقض بصور المعدومات الذهنية بانها متصورة وليست موجودة في
الاذهان واجيب بان التعلق لا يقتضي الوجود عند التعلق بل الوجود المطلق كاف فيه فافهم قوله لا يليق اه حاصله ان الوجه الذي
ذكر لاثبات الوجود الذهني يدل على ان الامور التي ليس لها وجود في الخارج لها وجود في غيره سواء كان هذا الوجود من قبيل
وجود الشيء في نفسها او وجوده لغيره والوجود الذهني هو وجود في نفسه واما يثبت من هذا الوجه هو الاعم منه لا هو قوله لانا نقول
حاصله ان لهذه الامور باعتبار ذواتها وجود في نفسها بان لا يكون قائمة لشيء وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان
وجودها لغيرها فيكون لهذه الامور وجود ذهني قوله فان قلت حاصله انه يلزم على تقدير القول بان لهذه الامور باعتبار ذواتها
وجود في نفسها وباقتران هذه الامور بالعوارض الذهنية وجود لغيرها ان يكون لشيء واحد بالقياس الى محل في ذهن زيد وجودان
في نفسه ولغيره قوله قلت اه حاصل الجواب ان المحال ان يكون لشيء واحد وجودان باعتبار واحد واما كون الوجودين لشيء واحد
باعتبارين فلا باس به ويجوز ان يكون لشيء واحد وجودان باعتبارين احدهما المقوم لمقام الوجود والوجود الخارجي في ترتب الاثار
والاخر لا يقوم مقامه في ترتب الاثار وبهذا التفتيش يعني اذا اقيست وعلمت ان للشيء في الذهن اعتبارين مرتبة الحصول ومرتبة القيام
ظهر لك سر قول الحكماء ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل في الذهن متشخص بالتشخص الذهني ووجه ظهور هذا السر
ان الصورة الحاصلة في مرتبة القيام متشخص بالتشخص الذهني فهي جزئي في هذه المرتبة وفي مرتبة الحصول كلي موجود في الذهن فصدق
ان الحاصل في الذهن متشخص باعتبار القيام واكتناف العوارض الذهنية والكلي من حيث هو كلي مع قطع النظر عن هذه العوارض موجود
في الذهن قوله وظهر ايضا يعني بهذا التفتيش ظهر ايضا ان العلم الذي هو عبارة عن مرتبة القيام والاكتناف بالعوارض الذهنية موجود
خارجي يعني ما يترتب عليه الاثار والمعلوم وهو مرتبة الحصول موجود ذهني لا يترتب عليه الاثار قوله والحكم بهذا البيان يعني زعم البعض
ان الحكم عندهم يطلق على ثلثة بانه يطلق على [illegible] وليس مقصود [illegible] واذا اريد بالاحكام المحكوم به فالباء في بالاحكام
للصلة ويحمل قول المص ويحكم على معنى ويحمل واذا اريد بها النسبة الجزئية الايجابية فالباء زائدة او الملابسة قوله ولا مدخل لخصوصية
المحمول في ذلك يعني الايجاب طبيعته يقتضي وجود الموضوع والمحمول لا دخل له بانه اذا كان ثبوتيا يقتضي وجود الموضوع واذا كان
سلبيا لا يقتضيه بل ثبوت المحمول للموضوع في الايجاب يقتضي وجود الموضوع بطبيعته سواء كان المحمول ثبوتيا او سلبيا فلا دخل
لخصوصية المحمول في استدعاء وجود الموضوع قوله لان الحكم والتصديق السلبيين اه حاصله انه لا وجه لتقييد الاحكام بالثبوتية
على تقدير ارادة وقوع النسبة او لا وقوعها اذ التصديق من الحكم والحكم بمعنى النسبة والتصديق السلبيين يستدعيان تميز الحكم
لان طبيعة الحكم بما هو حكم مع قطع النظر عن خصوصية الايجاب والسلب يستدعي تصور المحكوم عليه وتميزه عما عداه والمميز في التصور
والثبوت فيجب ثبوته في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قوله قد عرفت هذا ارد على الجواب بان القول بان السالبة لا يقتضي
لفظا فانها تستدعي وجود الموضوع في الجملة اذ ما لا يتصور اصلا كيف يحكم بالايجاب والسلب وهذا انما يتم لو ثبت الوجود في الذهن
عند المص ايضا ورد بان السالبة تستدعي تصور عنوان الموضوع لئلا يلزم الحكم على المجهول المطلق ولا تستدعي وجود افراده [illegible]
بخلاف الموجبة فبارجاع هذه القضايا الى السوالب يندفع التناقض الذي اورد المورد قوله مع ان هذا النقض هذا ارد اخر على
الجواب بان هذه القضايا يعني مثل قولنا المعدوم المطلق ما يعلم ولا يخبر صادق بالضرورة من غير ان يكون راجعة الى السالبة بل
على تقدير كونها موجبة معدولة او سالبة المحمول لحصول الجزم بصدقها بالضرورة الا ان يمنع المجيب فتامل قوله فالاولى اه يعني
الاولى في جواب الاشكال المذكور في الشرح ان الايجاب لغيرها اجاب المص بان لو يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون معقولا

الجملة صح

مفهوم موجود او اما وجود افراده فليس بضروري فغاية ما يلزم [illegible] كون المعدوم المطلق محكوما عليه اتصاف احد
النقيضين وهو المعدوم والموجود بالآخر والموجود والمعدوم مواطاة بان [illegible] بالمواطاة بالحمل الاولي بان
المعدوم موجود والموجود معدوما ولا استحالة في هذا الامر كما مر في المقصد الثالث من قول المحشي ويجوز صدق احد النقيضين
على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض كما في الجزئي لا جزئي فتذكره قوله اوليق بهذا اشارة الى جواب آخر للاشكال
حاصله ان العقل يفرض الموجود معدوما بان المفهوم الموجود في الذهن معدوم مطلق بان يجعل هذا المفهوم مرآة لملاحظة
الامور المعدومة ويحكم عليها باحكامها فيكون العقد حمليا وصحة الحكم باعتبار وجوده بحسب مفهومه في الذهن وثبوت
عدم العلم وعدم الاخبار وبانتفائهما باعتبار كونه معدوما مطلقا قوله ويندفع به اي بما عرفت الفائدة في التناقض
ان اجراء هذا التناقض بالنظر الى عقد الحمل لان المعدوم لا يخبر عنه بالايجاب ولا بالسلب قد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه
وغير مخبر عنه وجه الدفع ظاهر بان عدم الاخبار بالايجاب والسلب بحسب نفس كونه معدوما مطلقا وصحة الاخبار عنه بعدمه باعتبار مفهومه
الذهني موجود في الذهن وعنوان الافراد الممتنعة في الخارج فتأمل قوله وذلك اي حمل قول افلاطون على ان صورة معلومات
الله تعالى قائمة بذواتها السب من حمله على شخص مجرد في الاشتمال هذا القول على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين واجتماع
الضدين فان كلها معلومات الله تعالى وليس الاولى اي القول ببقاء الشخص المجرد في كل طبيعة نوعية ليس مشتملا على الممتنعات والثاني
ادخل في تقوية المنع للرازي من مجرد الجواز وفي الجواز بانه جاز مثل المجرد للطبايع فليجز مثله في جميع المفهومات المذكورة وهذا
والكان كما فيانه في تقوية المنع لكنه ليس له دخل في تقويته كالثاني قوله وكانه لم يحمل عبارة المص هذا دفع دخل مقدر وهو ان الشارح قال
ولو حمل قول افلاطون وهو لم يحمل عبارة المص اليه وجه الدفع ان الش كانه لم يحمل عبارة المص اليه لان المص حمل قول لافلاطون
في بحث الالهية على شخص مجرد والمص عكس الامر بان حمل قوله في بحث الالهية على المعنى الاول تابع للحق وفي هذا المقام لم يصرح بحمله على
الشخص حتى يكون على خلافه فافهم قوله حاصله ان المتأخرين اثبتوا قضية يسمونها سالبة المحمول ويفرقون بين السالبة البسيطة
ان السالبة يحكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع وفي سالبة المحمول يرفع ذلك ويحمل على الموضوع والفرق بين معنييهما بالفارسية بان في الاول
ح نيست ب هست وفي الثانية ح نيست ب است وفي لغة العرب يكون للاول رابطة واحدة موخرة عن حرف السلب وفي الثاني رابطتان
احدهما مقدم على حرف السلب والثاني موخر عنه والفرق بينها وبين المعدولة المحمول ليس في اللفظ لانه يحتملهما بل في المعنى فان في
محمول السالبة المحمول اشارة الى حكم معقود بخلاف محمول المعدولة قوله لا يخفى هذا رد على المتأخرين بان سالبة المحمول غير معقول
اذ السلب من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون جزء المحمول فانه ما لم يلاحظ بالذات لا يمكن حمله على شيء والرابط من حيث انه رابط
غير ملاحظ بالذات والجواب عنه ان السلب من حيث انه رابط وان لم يكن صالحا لكونه جزء المحمول لكن اذا لوحظ ملحوظا استقلاليا
يكون محمولا وجزء فلعل المتأخرين يقولون بجزئيته من هذه الحيثية كما ان القضية غير مستقلة قد يكون محمولة بان يقال زيد عالم
زيد ليس بعالم فانها في هذا الوقت ملاحظة بالذات قوله مع ان المعتبر هذا جواب عما قالوا انه الفرق بينها وبين المعدولة بانا نفهم
المعدولة وليست قضية اخرى سواها اذ المعتبر في المعدولة كون السلب جزء المحمول امر غير اعتباري فهذه القضية لو ثبت يكون من احد
نوعي المعدولة لا قضية اخرى كما زعموه ورد عليهم بان بينها وبين المعدولة فرقا معنويا بان الايجاب العدولي حكاية عن ثبوت السلب
بحسب الواقع بخلاف ايجاب سلب المحمول فانه حكاية عن السلب المحض ولذا لا يقتضي وجود الموضوع فافهم قوله واثبتوا مساواة الحكم
قالوا بان السالبة المحمول والسالبة البسيطة ومنع قوله فلا يصدق السالبة حاصله ان نقيض الموجبة السالبة المحمول وهذه السالبة
تجتمع مع السالبة البسيطة عند انتفاء الموضوع فيصدق السالبة كما ان السالبة تجتمع مع السالبة قوله والحق ان الموجبة الرابطة الايجابية والمقصود
من هذا الكلام اثبات المساواة بين السالبة المحمول والسالبة البسيطة مع التزام وجود الموضوع وبين السلب والايجاب مساواة باعتبار

ان جميع المفهومات حاصلة في نفس الامر [illegible] فيصح على كل مفهوم حكم ايجابي صادق واذا صدقت السالبة ليس
مفهوم في نفس الامر صدقت الموجبة [illegible] الموضوع في نفس الامر وكذا اذا صدقت الموجبة صدقت السالبة فموضوعاة الموجب
كلها ثابتة في نفس الامر وكلما يصدق السلب يصدق الايجاب ذلك السلب والعكس قوله باعتبار تعلق التصديق يعني بين السالبة و
السالبة المحمول مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا من الموجبة السالبة المحمول والسالبة باعتبار هذا التعلق تقتضي وجود الموضوع و
يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر وكلما يصدق السلب يصدق الايجاب ذلك وبالعكس فبينهما مساواة باعتبار حصول المفهومات بالكلية
في نفس الامر قوله فتامل لعله اشارة الى اعتبار هذه القضية في محل الضرورة فمع محلها يأخذ حكم الموجبات وفي الباقي يكون بين
السالبة المعدولة كما لا يخفى فافهم قوله لم يحمل عبارة المتن هذا بيان وجه ايراد الشارح وجهين لاثبات الوجود الذهني على حدة حاصله ان
المتبادر والظاهر من عبارة المتن وهي ان المفهومات ما هو كلي اتصاف المفهوم بالكلية لا اتصاف الكلية بالمفهومية كما يدل عليه الوجه الاول
الا ان حقائق الكلية موجودة كما يدل عليه الوجه الثاني فلما لم يتبادر من عبارة المتن هذان الوجهان لم يحملها عليهما واوردهما عليهما
على حدة قوله ويمكن تقرير الجواب يعني يمكن الجواب عما اورده الشارح على الوجه الثاني بقوله ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في
كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة حاصل الجواب ان هذه الحقائق محمولة على افرادها وثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت
الثابت في ظرف الاتصاف بل يستلزم ثبوت المثبت له فيه لكن يستلزم ثبوت الثابت في الجملة اعم من ان يكون في ظرف الاتصاف
او في غيره فالحقائق الثابتة للافراد في الخارج يستلزم ثبوت الافراد فيه ويستلزم ثبوت الحقائق في ظرف ما فاذا لم يكن في الخارج يكون
في الذهن كما يشهد به الضرورة فالقول بعدم سماع دعوى الضرورة غير مسموع فالاتجاه غير متجه قوله والفرق بينه وبين هذا التقرير هذا
دفع توهم عسى ان يتوهم انه لا فرق بين الامر الثالث الذي بينه بقوله ولولا الوجود الذهني لم يكن احد القضية الحقيقية للموضوع
وبين ما اورده الشارح من التقرير بقوله وتدقيق والكلام في كون المراد من الحقيقة ما صدقت عليه حاصل الفرق بينهما ان المراد من
الحقيقة على التقدير الاول المذكور في المتن الحقيقة التي لا يمكن للافراد موضوعها موجودة في الخارج فالتقرير الاول بيانه بانه لولا
الوجود الذهني لم يكن احد القضية الموجبة حقيقة على وجه يحكم فيها على الافراد الذهني كلية كانت او جزئية كقولنا كل جنس كذا
وكل ممتنع معدوم والتقرير الثاني الذي اورده الشارح بقوله وتدقيق بيانه بانه لولا الوجود الذهني لزم بطلان صدق كلية الموجبة الحقيقية
الحقيقة التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية اذ صدقها كلية تستدعي صدق الحكم على الافراد المعقولة
ايضا وهو يقتضي الوجود الذهني فعلى تقدير انتفائه يستحيل هذا الحكم ويرد عليه ان حقيقة الموجبة الكلية ان فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد
الخارجية والذهنية فيلزم المصادرة وان فسرت بما حكم فيها على جميع وغيرها فيرجع الى الدليل الاول فلا فرق والكلام منحصر انه
لبعض الوجوه وان فسرت بما حكم فيها على ما هو فرد للموضوع في نفس الامر فيتوجه عليه ان جميع ما هو فرد للموضوع في نفس الامر منحصر عندنا
في الوجود الذهني ايضا بل بان ما سوى الافراد الموجودة في الخارج منحصر فيها وليس فرد واقعي آخر غيرها وما قيل في دفع لزوم المصادرة
من ان المراد بالافراد والافراد المعقولة ما عدا الخارجية لا يخفى ما فيه قوله ولا شك انها عائدة ان وجه العود ظاهر قوله وقد ذكر بعض
المحققين اه حاصل هذا التقرير ان انتفاء الوجود الذهني يستلزم عدم تحقق القضية الحقيقية بمعنى انه ليس في اعتبارها فائدة اذ اعتبارها
انما يكون للشمول فاذا لم يكن شاملة للافراد الخارجية فما الفائدة في الاعتبار واذا لم يكن معتبرة ارتفعت بالكلية كما لا يتحقق بكون
الحكم فيها شاملا لما هو فرد للموضوع بحيث يعم نحوا من الوجود سوى الوجودين الخارجي والذهني كالوجود اللفظي ووجه تحقق هذه القضية
عدم الفائدة في اعتبارها هكذا الحقيقة قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه
حقيقة فلا يمكن اعتباره فيه بحث وجه [illegible] انتهى حاصله انه لا يمكن اعتبار هذه الوجود مع قطع النظر عن عدم الفائدة في اعتباره
اذ الوجود الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي ليس قسما من الوجود الذهني حقيقة وليس وجودا حقيقيا والمعتبر في القضية هو الوجود

الوجود الحقيقي فلا يمكن اعتبار نفيه بحسب وجود اعم من الوجود الذهني [illegible] ولا يعتبر الوجود اللفظي اليه فافهم قوله لا يخفى هذا اعتراض

على تقرير بعض المحققين حاصله ان هذا التقرير لا يخلو عن ضرب من الاقناع الذي [illegible] عن البرهان اذ قول البعض لولا

الوجود الذهني لم يتحقق هذه القضية غير مسلم عند النافيين للوجود الذهني اذ لهم ان يقولوا بالتزام رجوع هذا القسم من القضية الى الخارجية

كما هو في القضية الذهنية بالكلية فاين الوجود قوله لا يقال اه اي هذه القضية لا ترجع الى الخارجية بل تستعمل هذه القضية وتعلم بالضرورة

انها مغايرة للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوع القضية فاذا لم يكن خارجية يكون ذهنية فثبت الوجود الذهني بتحقق هذه القضية

قوله لانا نقول حاصل هذا الجواب ان للمنكرين بالوجود الذهني ان يقولوا ان مغايرة هذه القضية للخارجية والحقيقية انما هو بحسب المفهوم

لا بحسب المصداق وفي الحقيقية مما يتحد ان كما في الدائمة والضرورة فان بين مفهوميهما تغايرا وفي الحقيقة يرجع الدائمة الى الضرورة

لان الدوام لا يخلو عن ضرورة قوله وهذه مناقشة في المثال يعني الايراد بان مفهوم المعدوم في قولنا المعدوم الممتنع معدوم مفهوم سلبي

ليس بالحقيقة يقتضي وجود الموضوع مناقشة في المثال بان هذا المثال ليس مثالا للايجاب حاصل هذا القول الاشارة الى دفع ايراد الذي

بان الاستدلال على الوجود الذهني ليس مختصا لهذا القول المخصوص هو الممتنع معدوم بل هو مجرد تمثيل والتشعار التمثيل لمثال معين

لا يضر المقصود لجواز وجود مثال غيرها قوله ايضا يمكن ان يجاب اه حاصله ان الحرارة والبرودة وان وجدتا في الذهن لكن لا يلزم اتصاف

الذهن بهما اذ مناط الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث انه وصف له لا لغيره فلا يكون وجوده وجود الوصف فهو لا يوجب

الاتصاف ولا يلزم كون الذهن حارا او باردا لحصول الحرارة والبرودة فيه وان كان وجود الحاصل من حيث هو بل مع شيء آخر فكونه

من قبيل وجود الشيء لغيره وهو لا يضر اذ ليس هذا الوجود وجود الحاصل وارد عليه بان هذا لا ينفع فان الكلام ينتقل الى الوجود لغيره

فان الشيء اذا كان موجودا في الذهن فقد تشخص وقام به فوجود السواد المتشخص الذهني ليس الا وجود لغيره وهذا هو الموجب للاسودية

فافهم قوله واجاب شارح التجريد وهو العلامة القوشجي في شرح التجريد بالفرق بين القيام والحصول بان الاول يوجب الاتصاف والثاني

لا يوجب والحرارة والبرودة حاصلة في الذهن لا قائمة به حتى يكون حارا او باردا قوله كحصول الشيء في الزمان والمكان يعني الاشياء

حاصلة فيهما مع عدم اتصافها بهما اعلم ان كلمة في تستعمل على معنيان الاول الظرفية كما في زيد في الدار والثاني الحلول كما في الوصف

في الموصوف والثاني كون الشيء لا بحسب الآخر كما في نفس الامر فجوز العلامة القوشجي ان حصول الذهني على سبيل الظرفية دون

الحلول وغيره وهو لا يوجب الاتصاف قوله وزعم انه بهذا يندفع اشكال آخر حاصله انه يلزم كون الشيء الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا

بحيث لا يكون فرق بينهما اذ الحقيقة الجوهرية حصلت في الذهن صارت موجودة قد كانت جوهرا واتحاد الجوهر والعرض مع قوله وادا

وجه هذا الدفع حاصله انه فرق بين الحصول والقيام كما عرفت والحاصل غير القائم والاول معلوم وجوهر والثاني علم وعرض فلا يلزم

الاتحاد فاندفع الاشكال قوله وانت تعلم هذا رد جواب شارح التجريد حاصله ان حصول الشيء في الذهن من قبيل ما هو يوجب للاتصاف

اذ الحصول عند الحكماء نفس الحلول فيه وهو موجب الاتصاف وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان او المكان كما زعم شارح التجريد قوله

الا ترى هذا تائيد لكون الحصول نفس الحلول حاصله ان الحكماء استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها فلو لم يكن الحصول بمعنى الحلول

فيها لم يصح الاستدلال ببساطة الحاصل فيها على بساطتها كما هو الظاهر قوله وليس ههنا امر آخر في نفس الامر ان هذا رد لما زعم شارح التجريد من

دفع اشكال آخر بالفرق المذكور حاصله ان ليس في الذهن امران احدهما معلوم وحاصل في الذهن والآخر علم وقائم به حتى يلزم كون الشيء الواحد

علما ومعلوما لان الامر القائم الكائن عين المعلوم يعود الاشكال بكون الشيء الواحد علما ومعلوما والكائن غير معلوم يلزم عدم كونه علما لانه

فهم لان العلم مبدأ الانكشاف والشيء اذا حصل نفسه انكشف فالحاصل في الانكشاف فلا يكون علما فلا يكون مغاير المعلوم ويرد

عليه المنع بانه يجوز ان يكون القيام شرطا للانكشاف فعلة الانكشاف داخل من حيث كونه شرطا والكائن الحاصل كما فيه الان بديهي الضرورة

[illegible]

[illegible]

ان الحصول في الادراک بدون مدخلية امر آخر او ارکان شرطا او غيره قوله ثم الاشکال اه اشارة الى دفع توهم انه اذا لم يکن في
الذهن امران فيلزم کون الشيء او تصديقا معلوما ببيان الدفع انه لا اشکال في ذلک لتحقق المغايرة بين المعلوم والعلم فالتغاير بينهما
اعتباري قوله ولا شک کونه جوهرا او عرضا اه ايضا اشارة الى دفع توهم انه اذا لم يکن امران في الذهن يلزم کون الشيء الواحد جوهرا
وعرضا ببيان الدفع انه لا اشکال في ذلک لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج کانت لا في موضوع والعرض ما هو موجود في موضوع
کما صرح بهذا المعنى الشيخ ابو علي ابن سينا في الهيات الشفاء فالعرض العام شامل للجوهر وغيره من مقولاته التسع المباينة للجوهر بل
الاشکال انما هو في کون الشيء الواحد جوهرا وکيفا لانهما مقولتان اي جنسان عاليان متباينان يمتنع صدقهما على شيء واحد فافهم
قوله وانا قلت في حله تلخيص حل الاشکال ان العلم هو العارض للحاصل في الذهن لا نفسه يقال له الحالة الادراکية وهي حاصلة لوجود حصول
الصورة الحاصلة وهي وصف يحمل على هذه الصورة کحمل الکاتب على الانسان وهو علم حقيقة وکيف لصدق الکيف عليها وهو عرض
لکونه موجودا في الموضوع وهو الذهن وتابع للموجود الخارجي ان کان جوهرا فالعرض الحاصل يکون کذلک وان کان کيفا فهو ايضا کذلک
وان کان غيرهما يکون الحاصل کذلک لکونه متحدا مع الوجود الخارجي في حاله کحاله واذا کان العلم مغايرا للمعلوم لا يلزم کون الشيء الواحد جوهرا
وعرضا ولا کونه علما ومعلوما قوله وبهذا التحقيق يتحقق ان العلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فينحل الاشکال
المشهورة في التصور والتصديق ولم توجيهان الاول ما قرره المحشي بحسب نفس الامر حاصله ان التصور والتصديق مختلفان بحسب الحقيقة
لانهما عارضان متباينان من الادراک والتصور يتعلق بکل شيء فيتعلق بالتصديق ايضا فاذا تعلق فالتصور علم والتصديق فهو معلوم وهما
متحدان بالذات فيلزم اتحاد التصور مع التصديق بالذات بيان الانحلال ان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة و
هو الحالة الادراکية والقسمين لما التصديق العلم عليه وهو الحاصل في الذهن والعلم بالمعنى المذکور مغاير للمعلوم ليس متحدا معه حتى يلزم
اتحاد التصور مع التصديق عند تعلقه به وله جواب آخر وهو ان التصور يجوز ان يتعلق بوجه التصديق ويمتنع تعلقه بکنهه فيلزم الاتحاد بين
التصور ووجه التصديق لا نفسه ولا محذور فيه والثاني من توجيه الاشکال ان التصور يتعلق للمصدق به والتصديق ايضا يتعلق
به فالتصور يتحد مع المصدق به لکونه معلوما وهو يتحد مع التصديق لکونه معلوما ومتحد المتحد متحد فصار التصور متحدا مع التصديق وهو
محال والحق في هذا المقام ان الجواب عن الشبهة مع تسليم المقدمات الثلثة وهي حصول الاشياء بانفسها والعلم والمعلوم متحدان
والعلم من مقولة الکيف مشکل عسير والشبهة جذر اصم فافهم قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد اي طريق الهداية ومنه العصمة
والسداد اي من الله الحفظ عن الخطاء والوصول الى الصواب وهنا تحقيقات وتفتيشات ذکرها بخيرا وردناها في حاشيتنا
الزاهدية على الحاشية الجلالية وعلى الرسالة المعمولة في التصور والتصديق ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
هو الوجود العيني فان الوجود الذهني وجود في نفسه لا وجود لغيره کما مر انفا ولانه التضاد وجود لغيره فان التضاد المحل فيه بما هو
وهذا ليس الا وجودا لغيره اذ ليس هذا في الوجود الذهني فليس التضاد فيه فان الوجود لغيره من خواص الوجود العيني فلابد بتقرير
الايراد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض لذاته فلا يمکن اجتماعهما في محل وهو الذهن اذا تصورنا السواد ثم تصورنا
البياض فهما موجودان في الذهن فيلزم اجتماع المتنافيين ووجه عدم الورود ان التضاد من احکام الوجود العيني کما عرفت
ولا تضاد في الوجود الذهني فاجتماعهما في الذهن ليس اجتماع المتضادين المتنافيين حتى يلزم المحذور فافهم قوله لتحقق العلم
عند انتفائه اي انتفاء الشيء الخارجي فلو کان بالذات يلزم من انتفائه انتفاء العلم اذ هو صفة ذات اضافة لا يمکن تحققه بدون تحقق
الموصوف فاذا انتفى الموصوف انتفى الصفة مع ان الشيء الخارجي ينتفي والعلم لا ينتفي فعلم ان العلم لا يتعلق بالشيء الخارجي بالذات
فهو معلوم بالعرض قوله للاعتبار الاول وهو اعتبار الشيء من حيث هو فالمقترن بالعوارض الذهنية صورة ذهنية لهذا الاعتبار المذکور

قوله لترتب الآثار الخارجية يعني الشيء المقترن بالعوارض الذهنية ليس موجودا خارجيا لترتب الآثار الخارجية وهو الانكشاف
والانتزاع الكاشفية المكتسبة والاتصاف الذهني بهذا الشيء [illegible] الاتصاف بمعنى وجود الشيئين في
الاتصاف فالذهن موجود في الخارج فيكون الشيء المنضم معه اليه يكون موجودا فيه والحصول هو الشيء بنفسه
لا التصور به كما هو الظاهر والحاصل بنفسه موجود خارجي بهذه الوجوه لكن الشيء المقترن بالعوارض الذهنية موجودا خارجيا
واعترض عليه بوجوه الاول بان الآثار الخارجية يكون مختصا بذلك الشيء فيترتب عليه وللاختصاص من العوارض المختصة
قدرا مشتركا بين هذا العلم الخاص وغيره والثاني الفردي في الاتصاف هو وجود الشيئين لكن الذي ذكره فانه
يجوز ان يكون الموصوف في ظرف والصفة في ظرف آخر ولا فرد والثالث ان حصول الشيء المقترن بالعوارض الذهنية
حصول بنفسه لا التصور به لجواز ان يكون حصول الصورة فان هذا الشيء صورة للمعلوم ولو سلمنا ذلك فلا نسلم ان الحصول بنفسه
مطلقا توجب كون الشيء موجودا خارجيا لا بد فيه من عدم مداخلة الوجود الذهني وههنا ليس كذلك قوله ويرد عليه المنع
بان التركيب الحقيقي لا بد فيه من الاقتصار في لا باس ان يكون التركيب من الجوهر والعرض تركيبا حقيقيا الا ان يقال
القدرة الحكمية بان عوارض الذهنية لا مداخلة له في الانكشاف والصورة يكفي له والعلم هو مبدأ الانكشاف وهو
عبارة عن ان يكون الصورة من حيث العوارض والعوارض خارجة عنها قوله كتغاير المعالج بالكسر المعالج بالفتح يعني الشخص
يعالج نفسه فهو معالج لنفسه والنفس معالج بها وان كانا متحدين لكن بينهما تغاير اعتباري كذلك بين العلم الحضوري والمعلوم
تغاير اعتباري كعلم الحصولي قوله قد اشتبه عليه اي على القائل بالتغاير الاعتباري بين العلم الحضوري والمعلوم حاصله ان
التغاير بين المعالج والمعالج بالمصداق اذ مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو اعتباريا ولا يتحقق المعالج الا اذا تحقق
المصداق ومصداق المعالج من يقبل العلاج غير ذلك فالمصداقان متغايران وان اتفق اتحادهما في علاج الشخص نفسه
لكن العقل يلاحظ في تحققهما التغاير بين مصداقيهما فهذا التغاير مصداق تحققهما ويوجد قبل تحققهما بخلاف العلم الحضوري
فان التغاير بين العلم والمعلوم فيه بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير سابق قبل التحقق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة
عن المعلوم وصار علما حصوليا فمن التغاير في العلم الحضوري كالمعالج والمعالج اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق التحقق
كما في المعالج والمعالج بالتغاير الذي هو بعد التحقق كما في العلم الحضوري ولم يفرق بين التغايرين وزعم ان احدهما عين الآخر
مع انه ليس كذلك قوله قال الشيخ في التعليقات اي الحواشي المتعلقة على الشفاء هذا تأييد لعدم التغاير في الحضوري حاصله
ادراكي لذاتي ليس كادراكي الشيء الآخر بان يوجد اثر آخر في ذاتي سوى ادراكي لذاتي قوله في بالتشديد لادغام ياء المتكلم
في ياء كلمة في وقد احصيت هذا الكلام ما له وما عليه من النقض والابرام في حاشيتي على حاشية المحشي المتعلقة على الرسالة المعمولة
في التصور والتصديق والله ولي الجود والتوفيق قوله لعله اي لعل الشارح اراد بالوجود العيني في قوله لان مناط الوجود العيني
ما يشمل كون الموصوف في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنه هذا ادفع ما اشكل في بعض الحواشي بان هذا الجواب غير دافع
لشبهة راسا فانه ينتقض بلوازم المهيات وبالامور الاعتبارية كالامتناع مثلا فان الزوجية اللازمة للاربعة والامتناع
مثلا اذا حصلتا في الذهن يلزم ان يكون زوجا وممتنعا فانه لا يليق ان الممتنع ما حصل فيه الامتناع الخارجي لا يقال الزوجية
كانت من لوازم الوجود الخارجي فدفع المحشي هذا النقض بقوله ولعله الخ فلا يشكل اه حاصله ان النقض مندفع والاشكال

اشارة لخ

ههنا لان الشارح لعله اراد بالوجود الخارجي ما يكون الموصوف فيه ظرفا بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فيتم
وجود الزوجية للاربعة ووجود الامتناع للممتنع وهذا الكلام ان للاعداد وجودا في المعدود وهذا النحو من الوجود
يطلق عليه الوجود الخارجي ثم الحق ان هذا النحو من الوجود وجود نفسها فيوجب انيكون ممتنعا او زوجا في الخارج
وجود الزوجية للاربعة وان وجود الامتناع للممتنع وجود بنفسها فهو موجود خارجي والوجود الذهني وجود للصورة
فلا يلزم الاشكال انت تعلم ان هذا الكلام يجري في الامور الاعتبارية كالامتناع وامثاله فانها لا وجود لها اصلا لا في
الخارج حقيقة ولا في ما يحذو حذو الوجود الخارجي فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق هذا ما تيسر لفضل رب العلى
للعبد العاصي المسكين المدعو بمحمد مبين تجاوز الله عن سيئاته يوم الدين في حل تعليقات الحاشية الزاهدية المتعلقة
على شرح المواقف في العقائد الدينية والله الموفق للاختتام وعليه التوكل والاعتصام ٥

تمت الحاشية المتعلقة على الحاشية الزاهدية المتعلقة على شرح المواقف
من تصانيف افضل الفضلاء واكمل العلماء تاج الوقار الكاملين مولوي محمد
مبين برد الله مرقده ونور الله مضجعه في يوم الجمعة وسلخ شهر رمضان
المبارك والسنة سابع واربعين ومائتين والف من السنين الهجرية
المصطفوية على مهاجرها الف الف الصلوة والسلام كتبه حامل
نعال العلماء وتراب اقدام الفضلاء لفقير علي المدعو بحاجي علي
والله الموفق والمعين ٥ لا
٥ لي
٥